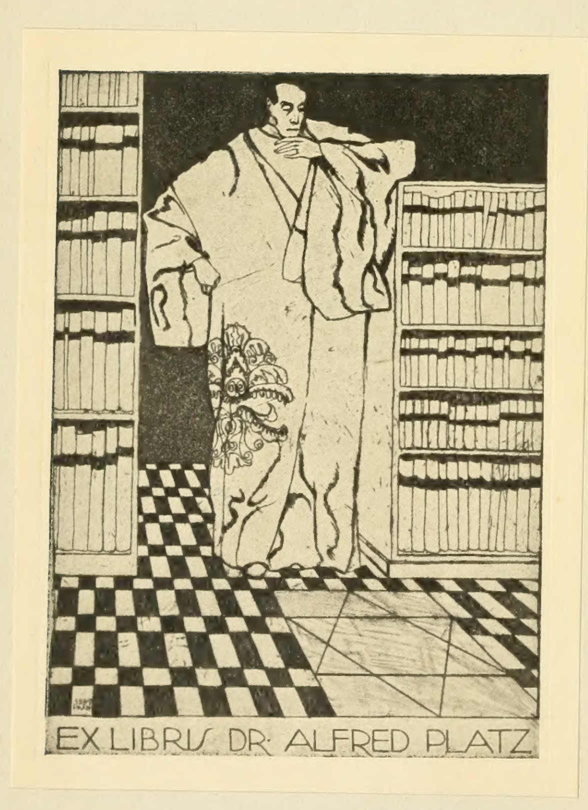
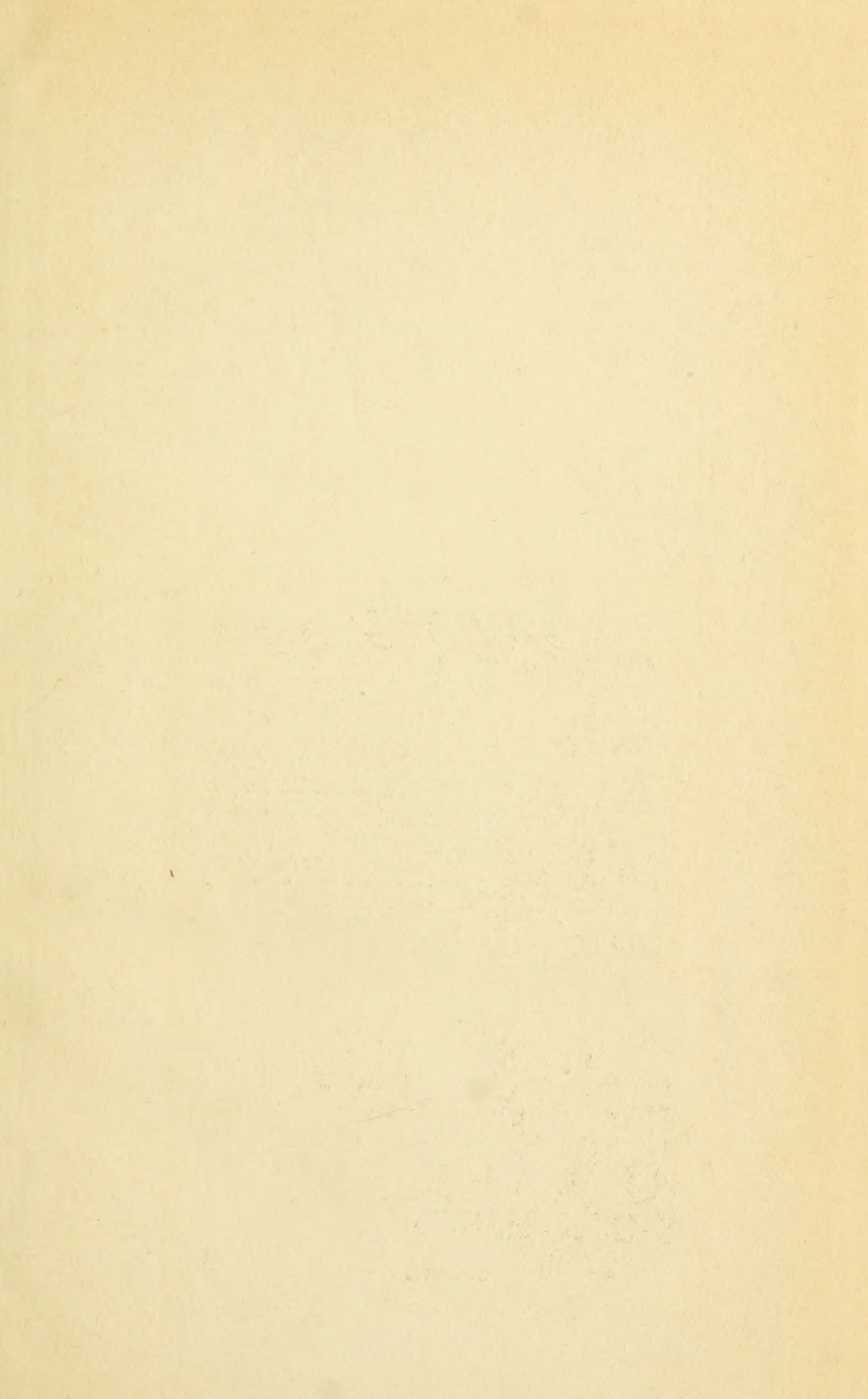
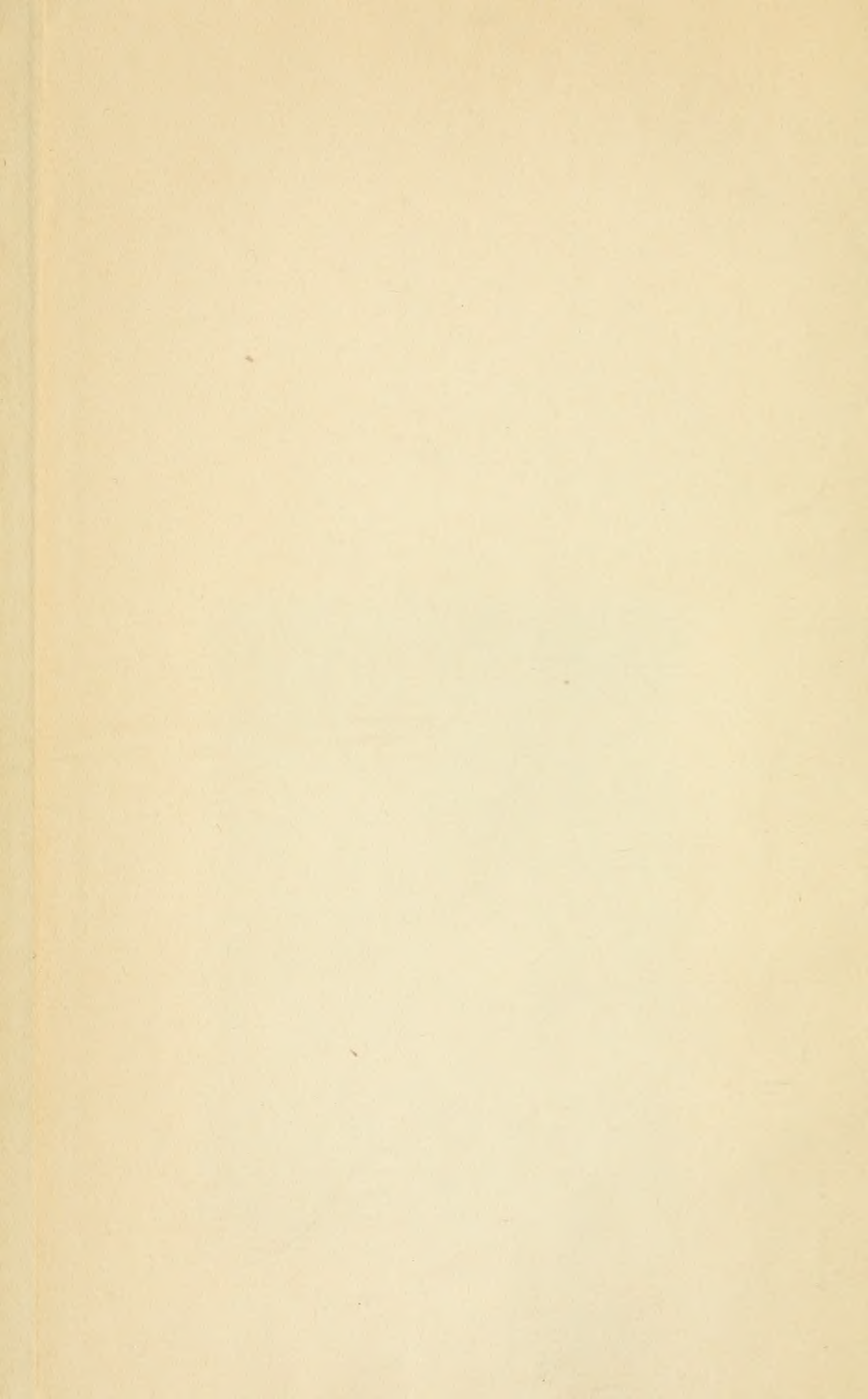
LASSALLE

GESAMMELTE REDEN UND SCHRIFTEN


EX LIBRIS DR. ALFRED PLATZ





FERDINAND LASSALLE

GESAMMELTE REDEN UND SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN
UND EINGELEITET
VON

EDUARD BERNSTEIN

VOLLSTÄNDIGE AUSGABE IN ZWÖLF BÄNDEN

VERLEGT BEI PAUL CASSIRER, BERLIN
1920

FERDINAND LASSALLE

GESAMMELTE REDEN UND SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN
UND EINGELEITET
VON

EDUARD BERNSTEIN

ACHTER BAND:

DIE PHILOSOPHIE HERAKLEITOS DES
DUNKLEN VON EPHESOS
II

VERLEGT BEI PAUL CASSIRER BERLIN
1920

DRUCK VON OSCAR BRANDSTETTER, LEIPZIG

DIE PHILOSOPHIE HERAKLEITOS DES DUNKLEN VON EPHESOS

NACH EINER NEUEN SAMMLUNG SEINER BRUCHSTÜCKE UND DER ZEUGNISSE DER ALTEN DARGESTELLT

VON

FERDINAND LASSALLE

> Bei Heraklit ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form anzutreffen — — Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.
>
> Hegel.

> Nichtsdestoweniger verdiente Herakleitos, wenn, wie den Dichtern, also den Weltweisen einer bestimmt wäre, den Preis des Lorbeers.
>
> Boeckh.

ZWEITER BAND

DER ERSTE ABDRUCK ERSCHIEN
IM VERLAG VON FRANZ DUNCKER, BERLIN 1858

INHALT.

HISTORISCHER TEIL.

FRAGMENTE UND ZEUGNISSE.

II. Physik.

III. Lehre vom Erkennen.

IV. Ethik.

II.

DIE PHYSIK



§ 18. Das Feuer.

Wir haben bisheran vorzüglich das durchgenommen, was man den ontologischen Teil der heraklitischen Philosophie nennen könnte und von uns daher unter dieser Bezeichnung zusammengefaßt worden ist; das, was die objektive logische Idee bildet, die bei Heraklit allen Gebieten des Daseins, dem der Natur wie dem des subjektiven Geistes und der Ethik, zugrunde liegt. Seine Physik ist nur die Darstellung der Realisation dieser logischen Idee in den Existenzen der Natur. Nur daß, wie schon wiederholt bemerkt und nach seinem inneren Grunde aufgezeigt worden, das Ontologische, Physische und Ethische bei ihm noch nicht, wie in unserer Darstellung, getrennt, auch die Grenzbestimmungen und Unterschiede dieser Gebiete überhaupt für ihn noch nicht vorhanden waren und auch gerade durch die Natur seines philosophischen Gedankens nicht vorhanden sein konnten, sie ihm vielmehr sämtlich in die eine gediegene und ununterschiedene Realität seines einen göttlichen Lebens und dessen Prozesses zusammenfließen mußten.

Die Darstellung und Untersuchung der Naturphilosophie des Herakleitos wird für uns daher das doppelte Interesse haben, einmal, daß sie mit dem Bisherigen übereinstimmend von selbst diese logische Idee der prozessierenden Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein als die Seele seiner Physik wird ergeben müssen, und zweitens, daß sie zeigen wird, wie weit und

in welcher Weise Heraklit diesen seinen Gedanken durch die Erscheinungen des Naturreiches hindurchzuführen und zum konkreten physischen System zu realisieren vermochte. Die in unserer bisherigen Darstellung nachgewiesenen Resultate werden uns hierbei einerseits gegen frühere und bisheran zum großen Teil bestehende Irrtümer und Mißverständnisse dieser Physik bewahren können, andererseits uns auch natürlich berechtigen, bei Zurückweisung derselben kürzer zu Werke zu gehen, als wenn wir die Darstellung mit der Physik Heraklits begonnen hätten.

Begibt man sich an die heraklitische Physik, so begegnet einem zuerst die durch die Ausdrucksweise der Stoiker und der aristotelischen Metaphysik verschuldete Behauptung, daß das Feuer dem Ephesier *ἀρχή* gewesen sei und zwar gerade in demselben Sinne, als bestimmtes sinnliches Element, wie bei Thales das Wasser als solches, bei Anaximenes die Luft das Urprinzip aller Dinge war. —

Diesen Irrtum nochmals widerlegen zu wollen, würde heißen acta agere; denn einmal widerlegt er sich schon durch die bisherige Nachweisung, was allein bei Heraklit *ἀρχή* genannt werden kann, von selbst, andererseits ist die Annahme dieses elementaren Feuers als *ἀρχή* schon durch Schleiermacher widerlegt und seitdem allgemein aufgegeben worden. Allein es ist für uns ebensowenig richtig mit Schleiermacher zu sagen, daß dies Feuer Heraklit nur Bild des Werdens und der Bewegung *) sei, wobei Wer-

*) Sehr schön und treffend drückt sich jetzt Zeller p. 458 über diese Bedeutung des heraklitischen Feuers aus: „— das Gesetz der Veränderung, das er überall wahrnimmt, stellt sich ihm durch eine unmittelbare Wirkung der Einbildungskraft unter jener symbolischen Anschauung dar, deren allgemeinere Bedeutung er aus diesem Grund für sein eigenes Bewußtsein von der

den und Bewegung nach der sinnlichen Vorstellung gefaßt wird, oder daß es ihm, wie Schleiermacher sich (p. 452) am deutlichsten erklärt, eine „als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnende bewegende und belebende Kraft" sei. Hier wird es vielmehr gerade hauptsächlich wichtig, — und die ganze heraklitische Physik bleibt sonst gerade in ihrem innersten Wesen notwendig unverständlich — dies Werden und die Bewegung in der begrifflichen Bedeutung aufzufassen, die es bei Heraklit hat, als die prozessierende Identität der entgegengesetzten und beständig ineinander umschlagenden Momente von Sein und Nichtsein.

Jener grobe Irrtum, daß dem Heraklit das elementarische Feuer als solches *ἀρχή* war, in dem Sinne wie bei Thales das Wasser, (— ein Irrtum, dessen innere Entstehungsmöglichkeit sich uns im Verlauf noch näher ergeben wird) findet sich eigentlich nur bei ganz unbe-

---

sinnlichen Form, in die sie gefaßt ist, noch nicht zu trennen weiß." (Wohl zu trennen, wie wir gesehen haben, weshalb die vielen wechselnden Namen; selbst als das alles durchwaltende „Gesetz" oder „Gesetzwort", weiß er sie in dem Logos, dieser höchsten Form, die er fand, auszusprechen, doch auch dieses ist noch seiende Form; nur als das, was es ihm wahrhaft und in letzter Instanz ist, als reine Negativität, weiß er dieses Gesetz noch nicht herauszuringen.) Aber alles, was in diesen Worten bereits an sich enthalten ist, geht wieder verloren, indem auch Zeller dieses Gesetz der angeblichen Veränderung nicht als Negativität, als objektiv-dialektisches Umschlagen des absoluten und dennoch an sich identischen Gegensatzes faßt. Und so muß Zeller sogar wieder dazu gelangen, dies heraklitische Feuer als den „Wärmestoff oder trockene Dünste" (p. 460) und ebenso die Vernunft als den „Wärmestoff" aufzufassen, der aus der uns umgebenden Welt teils durch den Atem, teils durch die Sinneswerkzeuge in uns eintrete (p. 481) etc.

hutsamen Berichterstattern. Denn häufig liegt, wie sich zeigen wird, nur der *Schein* dieses Irrtums vor. Die älteren Stoiker teilten *diesen* Irrtum nicht. Sie faßten vielmehr das heraklitische Feuer — freilich hiermit nur in ein anderes, obgleich schon weit weniger arges Mißverständnis verfallend — als eine gewisse allen Dingen zugrunde liegende ihnen einwohnende und sie bewegende *animalische Lebenskraft* auf. So heißt es z. B. bei Cicero (de natura Deor. III, 14, p. 540, ed. Cr.) Sed omnia vestri, Balbe, solent ad *igneam vim* referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes, quem ipsum *non omnes interpretantur uno modo* — vos autem ita dicitis, omnem *vim esse ignem* ... id *vivere*, id *vigere* quod *caleat*, wo es interessant und für späteres beachtenswert ist, zu sehen, daß also schon unter den älteren Stoikern selbst *Streit* über die Bedeutung des heraklitischen Feuers war. Cicero hält sich von diesen verschiedenen Auffassungen der Stoiker an die geläufigste und verbreitetste, — aber wahrscheinlich nicht an die esoterischste. Ganz wie bei Cicero, nur noch *bestimmter*, heißt es bei dem dritten vatikanischen Mythographen (Classicorum auctorr. e Vatic. cod. collect. ab Angelo Mai T. III, p. 170): „— — quod videlicet hoc elementum (ignis) caleat et quod *igne vitali, ut Heraclitus vult, cuncta sint animata.* Ganz wie die Stoiker fassen meistens auch die Kommentatoren des Aristoteles dies Feuer auf, z. B. Simplicius, wenn er sagt (Comm. in de Coelo f. 151, b.) Herakleitos habe das Feuer als *ἀρχή* gesetzt „auf die *tätige Wirksamkeit* des Feuers hinschauend" (*εἰς τὸ δραστήριον τοῦ πυρὸς ἀποβλέψαντες*), oder „auf die *belebende und hervorbringende Kraft des Feuers*" (in Phys. f. 8, a. *Ἡράκλειτος δὲ εἰς τὸ ζωόγονον καὶ δημιουργικὸν τοῦ*

πυρός). Anders — obgleich die Worte möglicherweise einen noch richtigeren Sinn zuließen — meint es auch Alexander Aphrod. nicht, wenn er, durch die Ausdrucksweise des Aristoteles (Phys. I, 6) geleitet, — [welcher mit Recht den Ephesier mit unter denen versteht, welche annehmen, daß „eine gewisse Natur“ dem All zugrunde liege (*μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν*), weshalb er dies allem zugrunde liegende (*τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἀρχή*, a. a. O.) mit dem identifiziert, was bei ihm *ἀρχή* ist] — von Heraklit sagt, daß er das Feuer dem Einen und Seienden zugrunde gelegt habe. (*ἄλλοι δὲ τῶν φυσικῶν πῦρ ὑπέβαλον τῷ ἑνὶ καὶ τῷ ὄντι*, Alex. Aphrod. Comm. in Metaphys. ed. Berol. p. 630.)

Anders als jene Stoiker faßt es endlich auch Schleiermacher — und die Neueren überhaupt — nicht, wie seine Auseinandersetzung (p. 443—452) zeigt und er deutlich in den bereits bezogenen Worten ausspricht, daß dem Herakleitos das Feuer „nur insofern es gebunden als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnt als ihre bewegende belebende Kraft und sie alle durchdringt, das Schema von dem Leben und Sein der Welt, die Grundform aller Dinge war.“ Wir haben dagegen bereits wiederholt ausgesprochen, daß auch diese rein physische Auffassung des Feuers als Lebensfeuer, wie man sie mit dem Mythographen kurz bezeichnen kann, die wirkliche Bedeutung des heraklitischen Feuers durchaus nicht erreicht; uns hat sich bereits auch positiv von den verschiedensten Seiten aus ergeben, in welchem Sinne das Feuer das absolute Prinzip Heraklits gewesen ist und *ἀρχή* bei ihm genannt werden kann. — Das Feuer ist diejenige seiende Naturform, welche gerade darin besteht, durchaus nicht Sein, sondern reiner Prozeß zu sein.

Es ist reine, beständig ineinander umschlagende Einheit von Sein und Nichtsein, und so zwar, daß jede dieser beiden entgegengesetzten Bestimmungen mit der anderen identisch ist und nur in ihr ihr Dasein hat; denn das Feuer ist diejenige Daseinsform, welche zunächst darin besteht, nur in der *Aufhebung* des Seienden, der Materie, ihr Sein zu haben. Es ist *perennierendes Nichtsein der Materie*, die eben deshalb als sein *Gegensatz* gesetzt ist, weil es nur durch das Nichtsein derselben existiert. Es hat so sein *Sein* nur in dem *Gegenteil seiner selbst und dessen Aufhebung*. Das Feuer ist aber eben deshalb nicht bloß reines Verzehren; es ist ferner vielmehr ebenso reines *Sichselbstverzehren*, es ist nicht nur Negation, sondern *objektive seiende Negativität*. Mit dem Verzehren seines Gegenstandes, mit der Aufhebung seines *Gegenteiles*, ist es *selbst aufgehoben* und zugrunde gegangen; es hat sein *Sein nur in seinem eigenen Nichtsein* und sein Sein besteht gerade darin, *sich selbst* unausgesetzt zum *Nichtsein* zu machen. Das Feuer ist so im Reiche des Natürlichen die reine und ununterbrochen sich von sich selbst abstoßende Dialektik und Bewegung dieser Momente des Seins und Nichtseins, eine Bewegung, in welcher rastlos jedes dieser beiden Momente in sein absolutes Gegenteil übergeht und in diesem wieder mit sich identisch und zu sich zurückgeworfen ist. Es ist deshalb Werden, Bewegung und Prozeß im philosophischen Sinne, weil es *die* Existenz ist, welche nur im perennierenden *Nichtsein ihrer selbst* ihr *Sein* hat, welche reines Abstoßen ihrer von sich selbst in ihr Gegenteil ist und in diesem beständigen und ungetrennten logischen Umschlagen ihrer Momente ineinander ihr Bestehen hat.

Das Feuer ist daher dem Ephesier nur wie Fluß, Krieg, Zeit, Harmonie, Notwendigkeit etc. die objektive Darstellung dieser prozessierenden Einheit des Sein und Nicht; es ist nichts anderes, als das weltbildende alles durchwaltende Gesetz selbst, dessen reinste Darstellung und Realität es ist, — und wiederholt ist bereits die Notwendigkeit nachgewiesen, vermöge welcher Heraklit diesen seinen spekulativen logischen Begriff nicht als solchen, sondern nur in objektiven Instanzen und Wesenheiten (physikalischen wie geistigen) herausringen konnte, die ihn bedeuten und an welchen das Ungenügende und ihrem Begriffe nicht Entsprechende der ihnen anklebenden sinnlichen oder unsinnlichen einzelnen Bestimmtheit Ursache der unendlichen Abwechslung dieser innerlich identischen Namen wird, deren aber keiner für sich dazu gelangen kann, diese Bestimmtheit an sich selbst zu durchbrechen, eben weil Heraklit die Negativität noch als objektiv seiende faßt.

Diese Natur des heraklitischen Feuers, welche bereits eine erste Erklärung davon enthält, wie die Berichterstatter dazu kommen konnten, das Feuer als solches bei ihm als ἀρχή zu setzen, hat sich uns bereits als notwendiges Resultat unserer gesamten bisherigen Darstellung ergeben. Sie muß sich aber ebenso auch selbständig und von neuem aus der Betrachtung seiner Physik und der Übereinstimmung derselben mit dem Bisherigen bewähren.

Will man dunkle und dennoch wohl ganz unverkennbare Spuren dieser Auffassung der gegensätzlichen Natur des Feuers noch bei späten, sich mit stoischer Philosophie befassenden Schriftstellern hervortreten sehen, so betrachte man nur eine Stelle des bekanntlich den Stoikern zugetanen Dionysius von Halicarnaß, welcher diese Anschauung des Feuers — und wahrscheinlich deutlicher für uns,

als für den Schriftsteller selbst — zugrunde liegt. Wir meinen eine Stelle aus den von Angelo Mai herausgegebenen vatikanischen Exzerpten seiner verlorenen Bücher (Scriptorr. Veterr. Collect. T. II, p. 497, c. XXXVI), in welcher jener Geschichtschreiber von einem Blitz*) erzählend, der im Krieg der Römer gegen die Samniter in das römische Lager einschlug, die Blitze wegen ihrer Feuersnatur qualifiziert als „Umwandlungen des zugrunde Liegenden, in das Gegenteil wendend die menschlichen Geschicke" (*μεταβολαὶ τῶν ὑποκειμένων, εἰς τἀναντία τρέποντες τὰς ἀνθρωπίνας τύχας*). Denn jenes Blitzfeuer selbst sei zuerst gezwungen, seine eigene Natur umzuwandeln, wenn es nach unten getragen wird, da ihm vermöge seiner Natur nicht erlaubt sei, auf der Erde zu lasten, sondern von der Erde nach oben sich kehrend zu wandeln. Dies beweist auch, fügt er hinzu, unser Feuer, welches, ob es nun ein Geschenk des Prometheus oder des Hephästos ist, sobald es die Bande löst, in denen es hier zu verbleiben gezwungen wird, durch die Luft in die Höhe getragen wird zu jenem ihm verwandten. Wenn also, wiederholt er nochmals, jenes göttliche Feuer, durch eine starke Notwendigkeit dazu ge-

---

*) *κεραυνός*. Beiläufig zeigt jetzt ein neues Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10, p. 283, daß Heraklit gerade auch den Blitz — offenbar wohl wegen seiner so augenblicks verlöschenden i. e. in das Gegenteil umschlagenden Natur — als sein unsinnliches Feuer und sein alles durchwaltendes Prinzip ausgesprochen hat: „„*Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*" " *τούτεστι κατευθύνει· κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον. Λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον.* „„Alles durchwaltet der Blitzstrahl" " — so sein ewiges Feuer nennend; er sagt aber, daß dieses das vernünftige Feuer sei und die Ursache der Verwaltung (Durchwaltung) des Alls."

zwungen, auf die Erde herabsteigt, so bedeutet dies „Umwandlungen und Wendungen ins Gegenteil, *μαντεύεται μεταβολὰς καὶ τροπὰς ἐπὶ τοῦ ἔμπαλιν.*"

Mag man nun in den hervorgehobenen Worten dieser Stelle (die dann zugleich auch näheres Licht darauf werfen würden, wie die Stoiker sogar ihren bekannten systematischen Aberglauben mit den heraklitischen Traditionen in Verbindung gebracht) mit uns die Spuren einer jenem Autor selbst offenbar schon ganz unverständlich gewordenen, aber bei den Stoikern vielleicht nie gänzlich verloren gegangenen Überlieferung von der wahren heraklitischen Anschauung des Feuers erblicken wollen, oder nicht, — jedenfalls ist es bei weitem interessanter, die alten Spuren jener oben geschilderten und von uns für das System Heraklits in Anspruch genommenen Anschauung von der logisch-gegensätzlichen Natur des Feuers zu betrachten. Solcher Spuren liegen aber uralte und wenn man dem Herodot glauben will, — und welcher Grund läge wohl vor, hierin diesem naiven und treuherzigen Berichterstatter nicht zu glauben? — speziell ägyptische vor. „Die Ägypter glauben, sagt Herodot[1]), als er die Greuel des Cambyses schildert (III, 16), daß das Feuer ein lebendiges Tier sei, daß es selbst alles verzehre, was es ergreift, aber gesättigt von der Nahrung es selbst sofort hinsterbe zugleich mit dem von ihm Verzehrten."

Unleugbar tritt hier hervor, wie jene gegensätzliche, nur in der Aufhebung ihres Gegenteils bestehende und doch in dieser Aufhebung zugleich sich selbst aufhebende

---

[1]) *Αἰγυπτίοισι δὲ νενόμισται, πῦρ θηρίον εἶναι ἔμψυχον, πάντα δὲ αὐτὸ κατεσθίειν τάπερ ἂν λάβῃ, πλησθὲν δὲ αὐτὸ τῆς βορῆς συναποθνήσκειν τῷ κατεσθιομένῳ.*

Natur des Feuers es war, welche frühe die Anschauung der Völker des Altertums schlug und zu naiven, helldunklen sinnlichen Bildern hinriß. Unverkennbar liegt dieser ägyptischen Auffassung als dunkle sinnliche Vorstellung derselbe Punkt zugrunde, welchen wir als den entwickelten und bewußten Gedanken der absoluten Gegensätzlichkeit und Entgegensetzung in sich selbst dem heraklitischen Feuer vindizierten, und merkwürdig klingt das herodotische *συναποθνήσκειν* an die heraklitische Elementarlehre an, in welcher wir ja auch die Umwandlung des Feuers und der anderen Elemente ineinander stets als ein Sterben und einen Tod derselben (*θάνατος*) bezeichnet finden werden.

Ja diese Parallele ist so schlagend, daß Plutarch, wo er uns den heraklitischen Elementarprozeß zum Teil mit Bruchstücken des Ephesiers selbst schildert, und ohne an jene ägyptische Anschauung zu denken, dabei von selbst auf dasselbe Bild verfällt: „Wenn aber der Untergang nur eine gewisse Umwandlung der untergehenden Dinge in das einem jeden entgegengesetzte ist, so laßt uns zusehen, ob mit Recht gefragt wird jenes „„des Feuers Tod der Luft Geburt““ denn es stirbt das Feuer wie ein Tier, entweder mit Gewalt ausgelöscht oder sich durch sich selbst verzehrend“[1]).

Im Grunde ist es auch nur derselbe Gedanke der Negativität der logischen Gegensätzlichkeit, welchen Theophrastos als die charakteristische und spezifische Differenz des Feuers hervorhebt. „Die Natur des Feuers — beginnt sein Buch de igne (Theophrasti Opp.

---

[1]) De primo frigid. p. 949, p. 843, Wytt.: —— *σκοπῶμεν εἰ καλῶς εἴρηται τὸ „„Πυρὸς θανατὸς ἀέρος γένεσις““, θνήσκει γὰρ τὸ πῦρ, ὥσπερ ζῶον, ἢ βίᾳ σβεννύμενον, ἢ δι᾽ αὑτοῦ μαραινόμενον.*

ed. Schneider. et Link. T. I, p. 905[1]) — hat von allen Elementen die eigentümlichsten Eigenschaften. Denn Luft, Wasser und Erde vollbringen nur die physikalischen Umwandlungen ineinander; keins aber von ihnen erzeugt sich selbst. Dem Feuer aber ist die eigentümliche Natur geworden, sich selbst zu erzeugen und sich selbst auch aufzuheben; sich zu erzeugen, indem aus dem kleineren ein größeres, sich aufzuheben aber, indem von selbst aus dem größeren ein kleineres wird." Denn was ist hier dem Gedanken nach anderes ausgesprochen, als eben jene ihr Gegenteil in sich selbst und wieder ihr Sein beständig durch sich selbst in ihr eigenes Nichtsein umwandelnde, sich selbst aufhebende Natur des Feuers?

Auch führt dies Theophrastos keineswegs bloß als seine eigene Idee an; er gibt dies vielmehr im Verlauf ausdrücklich — und wohl offenbar Heraklit im Auge habend — als der Meinung der Alten (τῶν παλαιῶν) entsprechend an, die deshalb auch, wie er hinzufügt, gesagt hätten, das Feuer suche Nahrung (ζητεῖν τὴν τροφήν).

Wenn also derselbe Simplicius, der uns so oft sagt, Herakleitos habe das Feuer als ἀρχή gesetzt (z. B. in Phys. f. 24, b. f. 111, b. f. 60, b. etc.) uns plötzlich an einer anderen Stelle versichert, er habe die „Gegensätze als ἀρχή gesetzt" (ὅσοι τἀναντία ἀρχὰς ἔθεντο, Comm. in Categ. p. 105, b.), so ist hiernach zwischen beiden Aussprüchen gar kein Streit und Widerspruch. Denn das Feuer ist eben dem Heraklit diejenige Exi-

[1]) Ἡ τοῦ πυρὸς φύσις ἰδιαιτάτας ἔχει δυνάμεις τῶν ἁπλῶν. Ἀὴρ μὲν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ τὰς εἰς ἄλληλα μόνον ποιεῖται μεταβολὰς φυσικάς, αὐτὸ δὲ αὑτοῦ γεννητικὸν οὐδέν, τὸ δὲ πῦρ γεννᾶν καὶ φθείρειν πέφυκεν αὑτό· γεννᾶν μέν, τὸ ἔλαττον τὸ πλέον, φθείρειν δέ, τὸ πλέον τὸ ἔλαττον.

stenz, welche den prozessierenden Gegensatz von Sein und Nichtsein darstellt und nichts anderes als eben nur diesen prozessierenden Gegensatz bedeutet. Und wenn nun derselbe Simplicius ausdrücklich wieder an so vielen Stellen den Heraklit unter diejenigen rechnet, welche eine einige Natur als die Grundlage von allem, auch der Gegensätze, aufgestellt und wenn er ihn ausdrücklich dabei denen entgegensetzt, welche aus den entgegengesetzten Prinzipien die Weltbildung abgeleitet (z. B. in Phys. f. 44, *οἱ μίαν φύσιν ὑποτίθεντες τοῖς ἐναντίοις κτλ* in de Coelo f. 145 und 148, wo er zu den *ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες,* im Gegensatz zu jenen gezählt wird etc.), so ist bei dieser Auffassung des Feuers — aber auch nur bei dieser — zwischen allen drei Versicherungen nicht der geringste Widerspruch. Denn freilich hat Heraklit nicht zwei entgegengesetzte Prinzipien, wie z. B. Empedokles Liebe und Streit, als weltbildendes Prinzip und *ἀρχή* hingestellt, sondern nur das eine im Feuer dargestellte Prinzip der aus sich selbst in ihr Gegenteil beständig umschlagenden Bewegung, — während jener Widerspruch allerdings gleichfalls nicht zu beseitigen bleibt, wenn man mit Schleiermacher (vgl. diesen p. 408 u. a. and. O.), statt von diesem Prinzip der logischen Bewegung in sein eigenes Gegenteil, von dem Streit zweier entgegengesetzten, rein physischer und örtlicher Bewegungen ausgeht.

Wem inzwischen die logisch-gegensätzliche Natur des heraklitischen Feuers, und wie es ihm nur Bild und reinste erscheinende Darstellung seines Gedankens des prozessierenden Gegensatzes war, nicht aus der bisherigen Entwicklung der heraklitischen Philosophie klar geworden ist, dem wird ein solcher Beweis selbstredend noch viel weniger aus einzelnen Stellen geführt werden können.

Wohl aber wird auch einem solchen dieser Beweis erbracht werden können durch den Nachweis der Stellung, welche das Feuer im gesamten System des Ephesiers einnimmt.

Es fragt sich daher zunächst, ob nicht gegenüber jenen bekannten spätstoischen Berichten eines Pseudo-Plutarch, eines Diogenes L. u. a., welche das Feuer in der unvorsichtigen und grob mißverstehenden Weise, wie das Wasser bei Thales, als heraklitische ἀρχή setzen, und andererseits gegenüber jener schon einsichtsvolleren und heller sehenden, aber doch in letzter Instanz das Richtige ebensowenig treffenden, schon bei den älteren Stoikern allgemein verbreiteten und noch heute herrschenden Ansicht, daß das Feuer dem Heraklit ein Bild jenes physischen Lebensfeuers, diese Lebenswärme selbst aber nun nicht mehr weder ein Bild, noch ein Abgeleitetes, sondern das wahre und höchste dem Sein der Welt zugrunde liegende und die Grundform aller Dinge bildende Prinzip gewesen sei, — es fragt sich, sagen wir, ob nicht gegenüber diesen Ansichten irgendwo bei einem alten anerkannt zuverlässigen Gewährsmann ein Bericht existiert, welcher die wahre Natur des heraklitischen Feuers und seiner Stellung im Systeme des Ephesiers besser hervortreten läßt und sich eignet, bei der Entwicklung seiner Naturphilosophie zum Ausgangspunkte genommen zu werden.

Handelt es sich aber darum, den anerkannt besten Zeugen zu finden, so werden sich aller Blicke von selbst auf Platon richten.

Untersucht man nun, was Platon etwa hierüber gesagt hat, so ist schon das bei näherer Betrachtung höchst wichtig, daß, während es den späteren Zeugen — und zwar gerade um so mehr, je später und schlechter sie sind

— so vorzugsweise geläufig ist, daß das Feuer das Prinzip des Herakleitos gewesen sei, von Platon gerade, so oft er auch auf Heraklit zu sprechen kommt, bald das eine sich von sich Unterscheidende, welches im Unterscheiden seiner von sich selbst sich stets mit sich selber eint, bald auch der absolute Fluß und die Bewegung nach unten und oben, bald der Satz, daß niemals etwas sei, sondern alles nur immer werde, bald auch die Harmonie etc., niemals aber das Feuer als Prinzip Heraklits angegeben wird. — Schon dies negative Resultat ist höchst wichtig, da es zeigt, wie Platon die logische Gedankennatur des heraklitischen Absoluten sehr wohl aufgefaßt und trefflich gesehen hat, wie hierin gerade, und nicht in der Hülle der physischen Einkleidung, das Wesen der heraklitischen Philosophie bestehe.

Allein wenn wir soeben sagten, daß Platon niemals das Feuer als das absolute Prinzip des Ephesiers ausgesprochen habe, so müssen wir hiervon eine Stelle ausnehmen, in welcher Platon dies allerdings in gewisser Weise berichtet.

Diese Stelle aber läßt gerade nicht nur die wahre Natur und Stellung des heraklitischen Feuers, sondern das innigste Wesen der heraklitischen Philosophie überhaupt nach Inhalt wie Form in klassischen Meisterzügen hervortreten; sie stellt in einem plastischen Bilde die Grundzüge dessen dar, was wir uns über die Philosophie des Ephesiers und seine Darstellungsweise so vielfach auseinanderzusetzen und von verschiedenen Seiten her nachzuweisen bemüht haben.

Diese Stelle ist es, mit welcher daher bei Betrachtung des heraklitischen Feuers der Anfang zu machen ist, und sie muß um so mehr hier in ihrem ganzen Zusammen-

hange hergesetzt werden, als man merkwürdigerweise noch stets an ihr vorübergegangen ist, ohne irgend in ihren wahren und tieferen Sinn einzudringen. „Das Gerechte selbst (*αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον*) — sagt Sokrates im Kratylos p. 412, D. — ist schwierig (zu erklären). Denn bis zu einem gewissen Punkt zwar scheinen die meisten darüber einig, weiterhin aber streitiger Meinung zu sein. Diejenigen nämlich, welche glauben, daß das All in Bewegung sei, nehmen von dem meisten darin an, daß es nichts anderes sei, als dies: sich zu bewegen. Durch alles dieses aber gebe es ein gewisses Hindurchgehendes (*διὰ δὲ τούτου παντὸς εἶναί τι διεξίον*), durch welches alles Werdende werde (*δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*); dies sei aber das Schnellste und Feinste (*εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον*); denn nicht würde es sonst durch alles selbst schon in Bewegung Befindliche hindurchgehen können (*διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντός*), wenn es nicht das Allerfeinste wäre, so daß es nichts von sich abwehren kann, und auch das Allerschnellste, so daß es sich aller anderen Dinge wie im Verhältnis zu ihm selbst stillstehender bedient (*ὥςτε χρῆσθαι ὥςπερ ἑστῶσι τοῖς ἄλλοις*). Da es aber nun alles andere durch es hindurchgehend (*διαϊόν*) durchwaltet (*ἐπιτροπεύει*), so wurde sein Name mit Recht das Gerechte (*δίκαιον*) genannt[1]) (indem er, der Name, des Wohlklanges wegen ein *κ* hinzunimmt). So weit nun, wie ich auch eben sagte, stimmen die meisten überein, daß dies das Gerechte sei. Ich aber, o Hermogenes, der ich besonders begierig danach bin, habe alles dieses als ein Geheimnis erforscht, daß dies das Gerechte und das Ursächliche ist — denn das, durch

[1]) Gerechte und Gehrechte, oder, wie Schleiermacher in seiner Übersetzung des Kratylos die Etymologie widergibt, das „rechte Gehen".

das (δι' ὅ) etwas wird, ist eben die Durchsache oder Ursache, und es sagte mir auch einer ganz heimlich, deswegen hieße es eben mit Recht so[1]). Wenn ich nun aber, nachdem ich dieses gehört, sie nichtsdestoweniger ganz ruhig weiterfrage: was ist denn aber nun, o Bester, das Gerechte, wenn sich dieses so verhält? so scheine ich ihnen schon weiter zu fragen, als sich ziemt, und über die Schranken hinauszuspringen. Denn hinlänglich, sagen sie, hätte ich erfahren und gehört, und sie beginnen, indem sie mir nun den Mund stopfen und mich befriedigen wollen, jeder etwas anderes zu sagen und stimmen nicht mehr überein; denn der eine sagt, das Gerechte sei die Sonne; denn diese allein durchwalte (ἐπιτροπεύει), durch es hindurchgehend und es durchbrennend (διαϊόντα καὶ κάοντα), das Seiende. Wenn ich dies nun freudig einem anderen erzähle[2]), als hätte ich daran etwas

---

[1]) *δι' ὅ γὰρ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶ τὸ αἴτιον· καὶ ἰδίᾳ καλεῖν ἔφη τις τοῦτο ὀρθῶς ἔχειν διὰ ταῦτα.* Wir sind bei diesen Worten der Schleiermacherschen Übersetzung des Plato, von der wir sonst der größeren Wörtlichkeit willen meist abgewichen sind, gefolgt, obwohl wir es dahingestellt sein lassen wollen, ob sie die Stelle ganz richtig faßt. Denn für unseren gegenwärtigen Zweck ist es gleichgültig, ob man mit Buttmann statt *ἰδίᾳ* vielmehr *διακόν* oder, was uns richtiger scheint, mit Hermann (ad Lucian. de hist. conscr. p. 21) lesen will *καὶ τὸν Δία καλεῖν ἔφη τις κτλ.* „und es sagte mir auch einer, recht sei es, dies Zeus dieserhalb zu nennen" oder ob man endlich mit Stallbaum bei *ἰδίᾳ* bleiben will.

[2]) Mit dieser Stelle über die Sonne vgl. man die später zu analysierende Stelle des sog. Heraclid. Alleg. Hom. p. 446, G., 91, Sch., nach welcher Helios und Zeus als die angemessenen Namen für das ätherische Feuer erscheinen; ferner was aus dem Stoiker Cleanthes bei Cicero, de nat. deor. II, 15 über die Sonne gesagt wird: nam solis candor illustrior est, quam ullius ignis etc. — contra ille (das Sonnenfeuer) corporeus,

gar Herrliches gehört, so lacht mich dieser aus, nachdem er es angehört, und fragt mich, ob ich denn meine, daß nichts Gerechtes mehr unter den Menschen sei, wenn die Sonne untergegangen[1]). Und wenn ich nun wieder begierig weiter forsche, was dieser wohl sagt, so sagt er, das Feuer selbst sei es (sc. das Gerechte). Das ist aber gar nicht leicht zu verstehen! Ein anderer aber wieder sagt, nicht das Feuer selbst sei es, sondern das Warme selbst im Feuer (*ἀλλ' αὐτὸ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν*). Ein anderer aber heißt mich alle diese auslachen, es sei das Gerechte ganz dasselbe, was Anaxagoras sagt, der Gedanke sei es: denn dieser, sagt er, sei es, der selbstherrschend und mit nichts anderem gemischt die Dinge ordne durch alles hindurchgehend.

So bin ich denn, o Lieber, in weit größerer Verwirrung, als ich war, bevor ich über das Gerechte zu erfahren suchte, was es wohl sei. Das aber, weshalb wir jetzt nachforschten, sein Name, der scheint ihm dieserhalb gesetzt zu sein."

Und kaum hat Sokrates diese lange Schilderung, welche offenbar von der etymologischen Untersuchung ausgehend in eine reale Darstellung abschweift und daher auch in

---

vitalis, omnia conservat, alit, auget, sustinet, sensuque afficit etc. Später beizubringende Beweise werden zeigen, welche wichtige Rolle die Sonne in dem System des Ephesiers spielt. Einstweilen vgl. auch die Stelle des Plutarch oben T. I, p. 340, 1.

[1]) In der Tat hat Heraklit selbst sein Absolutes gerade so als „das nicht Untergehende" (Feuer, Licht) „*τὸ μὴ δῦνον*" von dem untergehenden Feuer oder Sonne abgeschieden, siehe das Fragment bei Clem. Alex. Paedag. II, c. X, p. 229, Pott.; siehe weiter unten.

den letzten Worten selbst diese letztere als für den etymologischen Zweck eigentlich nicht notwendig bezeichnet, beendet, als ihm Hermogenes, wie um über den historischen und bedeutsamen realen Charakter dieses Gemäldes keinen Zweifel zu lassen, zuruft: „Dies hast du offenbar von jemand gehört, Sokrates, und nicht jetzt aus dir selbst improvisiert."

Diese Stelle ist noch niemals objektiv aufgefaßt worden. Und doch braucht sie dies nur zu werden, um sofort alle die Aufschlüsse über die Natur des heraklitischen Feuers, sowie der heraklitischen Philosophie und ihrer Form überhaupt zu gewähren, die wir zum Teil schon in den ersten Kapiteln dieser Untersuchung entwickelt und seitdem nachgewiesen zu haben glauben. All diese mühsam von uns konstatierten Momente läßt Platon als die sinnlichen Züge eines Bildes hervortreten.

Eben darum gerade ist Platon ebenso sehr plastischer Künstler als Philosoph, weil er die begriffliche Entwicklung und reine Gedankendialektik, wie sie sonst in der Philosophie eben nur in der Form gedankenmäßiger Auseinandersetzung auftritt, in reale Gestalten und Vorgänge zu verdichten, in die Form des Seins und Geschehens und die mit dieser Form gegebenen sinnlichen Züge zu fassen weiß.

Als ein solches plastisches Bild ist diese Stelle aufzufassen. Platon schildert uns in derselben zunächst die Uneinigkeit der Schüler des Ephesiers unter sich selbst darüber, was doch eigentlich das Grundprinzip ihres Meisters, das sich durch alles hindurchziehende Gerechte sei, und die Vielheit der für dasselbe unter ihnen kursierenden Bezeichnungen und Namen. Dies ist das eine Hauptmoment der Stelle. Das andere gleichfalls festzu-

haltende Moment ist, daß über den Grundbegriff des Gerechten selbst, darüber, daß es das durch alles Hindurchgehende, daß es das sei, wodurch alles Werdende wird, darüber, daß es selbst das Unsinnlichste sein müsse, um alles Sinnliche durchdringen zu können, darüber endlich, daß alles andere, das obwohl gleichfalls in Bewegung befindliche Sinnliche, ja selbst die schnellste sinnliche Bewegung sich zu dieser absoluten Bewegung wie Stillstehendes verhalte und von ihr als solches behandelt werde, — alle Heraklitiker als einig dargestellt werden.

Das dritte und hauptsächlichste Moment ist endlich der in dieser Stelle in der Uneinigkeit der Heraklitiker über die Benennung dieses Gerechten enthaltene objektive Fortgang. Der objektive Fortgang, der wahrhafte, sich ohne Unterbrechung in ihr von Anfang bis zu Ende durchziehende und steigernde Gedanke ist der: daß das heraklitische Prinzip, das sich durch alles Hindurchziehende und somit Allgemeine, nichts Sinnliches sein könne; der Fortgang ist der der immer steigenden Verinnerlichung desselben; er ist der, daß jeder Ausdruck und Name dieses Prinzipes, weil mit Sinnlichkeit behaftet und deshalb nicht erschöpfend, fortgeworfen und immer unsinnlichere dem Gedankeninhalte des Prinzipes adäquatere Darstellungen herausgerungen werden. So heißt es zuerst, jenes allgemeine Prinzip sei die Sonne, diese reinste Darstellung des immerwährenden, täglich neuen sich Entzündens und Verlöschens als Objekt (s. unten § 23), dieses allgemeine Lichtprinzip, das alles durchwaltet. Der zweite aber lacht diesen ersten aus und fragt, ob er denn also glaube, daß nichts Gerechtes mehr unter den Menschen vorhanden sei, wenn die

Sonne untergegangen. — Man bemerke, welcher Gedanke dieser Replik zugrunde liegt. — Offenbar kein anderer als der, die Sonne sei immerhin nur eine einzelne bestimmte, sinnliche Existenz, die eben als solche auch zeitliches und örtliches Nichtsein habe. Das wahre heraklitische Absolute aber, das alles durchdringende, nie untergehende (wie Heraklit selbst sich ausdrückt) Gerechte, könne nicht eine solche bestimmte, mit Untergang behaftete Existenz sein. Der zweite gibt daher anstatt der Sonne das „Feuer selbst" (*αὐτὸ τὸ πῦρ*) als dies Prinzip an. In der Tat, gegen die Sonne, welche immer nur ein einzelnes sinnliches Objekt ist, ist schon die allgemeine Elementarform des Feuers eine unsichere und allgemeinere Bestimmung. Aber auch das Feuer ist noch physikalische Existenz, sinnliches Dasein, und somit kein reiner Ausdruck für den Gedankeninhalt jenes Prinzipes. Darum wird jetzt zwischen dem sinnlichen und einem unsinnlichen Feuer unterschieden; nicht das unmittelbare physikalische Feuer, nicht „das Feuer selbst", sondern ein inneres unsinnliches Prinzip des Feuers, das Warme im Feuer (*τὸ θερμὸν ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν*), das Feurige im Feuer (wie wir uns hin und wieder ausdrückten), ist das sich durch alles hindurchziehende Gerechte. — Mit dieser physiologischen Bestimmung ist eigentlich bis an die Grenze dessen gekommen, was in der Verinnerlichung des Prinzips auf dem Boden der Physik geleistet werden kann. Kaum ist diese Bestimmung getroffen, als sich ein anderer Heraklitiker erhebt (der aber, wie wohl festzuhalten ist, dem inhaltlichen Gedanken nach noch ebenso sehr Heraklitiker ist, als er durch den freien Ausdruck schon über Heraklit hinausgeht) und

den einzigen noch möglichen Fortschritt tut, indem er die tiefste und innerste Wahrheit, das verschlossene Geheimnis der heraklitischen Philosophie wie mit einem Blitzschlag offenbarend sagt: das Prinzip Heraklits sei nur an sich das, was Anaxagoras als νοῦς ausspreche; es sei der Gedanke, denn diesem allein käme zu, was Heraklit als das Wesen seines Prinzipes schildere, alleinherrschend, mit nichts Anderem und Sinnlichem vermischt und alles durchdringend zu sein.

Um jeden Zweifel über diese Auffassung zu beseitigen, muß man mit dieser Stelle noch die bereits T. I, p. 64 und 97 erörterte Stelle des Theaetetos vergleichen, in welcher Platon gleichfalls diese Vielheit rätselhafter Benennung ihres Absoluten schildert, mit welcher die Heraklitiker abwechseln und die sie wie Pfeile auf den Frager abschnellen, die aber dennoch nur „neu umbenannte" (*μετωνομασμένα*) zueinander, innerlich also von identischer Bedeutung seien.

Es liegt demnach auf der Hand, wie in jenem von Plato entworfenen Gemälde alle diese Züge plastisch angebracht sind, welche unsere bisherige Untersuchung über das innerste Wesen der heraklitischen Philosophie ergeben hat.

Das ungeheure Ringen dieser Philosophie, einen ihrem Begriff gemäßen Ausdruck ihres Absoluten zu finden, einen Ausdruck, an welchem die sinnliche Form des Seins getilgt sei, die hieraus entspringende Vielheit der Namen desselben, in deren jedem aber dieselbe Unangemessenheit der sinnlichen Form für den absolut unsinnlichen reinen Gedankeninhalt wieder entsteht, die innere ansichseiende Identität des heraklitischen Prinzips mit dem νοῦς des Anaxagoras, die Identität aller dieser Namen, Sonne, Feuer, Wärme und der Dike oder des

durchwaltenden Gerechten, welches wir bereits als den allgemeinen, die Welt nach dem Gesetze des Gegensatzes bildenden Logos und als identisch mit Harmonie, Krieg und Notwendigkeit kennen gelernt haben, somit die schon in der bloßen Identität des Feuers mit jenen anderen Namen gegebene logische und durchaus nicht physikalische Natur dieses Feuers und dieser Wärme, insofern sie das Prinzip Heraklits bedeuten sollen, — alles dies weiß Platon und stellt es uns in plastischer Anschaulichkeit in den Zügen jenes Gemäldes dar.

Noch an einer anderen Stelle (Theaet. p. 153, p. 80, St.) kommt Platon auf das Feuer Heraklits flüchtig zu sprechen und bleibt auch hier jener Auffassung treu. Er hat soeben Heraklit selbst genannt und ihn in seiner Weise mit Homer in bezug auf seine Theorie der Bewegung zusammengestellt und ausdrücklich die logische Natur dieser Beweguung hervorgehoben, indem er zeigt, sie bestehe darin, daß niemals etwas sei, sondern immer nur werde. Er fährt fort: auch das seien hinlängliche Beweise für diese Theorie, daß die Bewegung das scheinbare Sein und die Erhaltung veranlaßt, die Ruhe aber Nichtsein und Untergang: „*τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἄλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει, αὐτὸ γεννᾶται ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως, τούτω δὲ κινήσει· ἦ οὐχ αὗται γενέσεις πυρός;*“ „Denn die Wärme und das Feuer, was doch alles andere wieder erzeugt und durchwaltet, wird selbst erzeugt aus Drehen und Reibung; dies aber ist Bewegung. Oder sind dies nicht die Entstehungsarten des Feuers?“

Wieder also identifiziert Platon die Wärme und das Feuer bei Heraklit, und wieder deutet er an, daß beide nicht als solche, als physikalische Existenz, das Prinzip Heraklits sind, daß sie als physikalische Exi-

stenzen zwar „das andere" erzeugen, aber doch als solche selbst nichts Erstes, sondern selbst erst der Bewegung entstammt und nur deren erste und reinste Realisation sind.

Es sind daher nur ganz heraklitischen Inhalts zwei Stellen der hippokratischen Schriften, in welchen gleichfalls wie bei Platon sowohl die Identität des Feuers und des Warmen, als auch die dieses Prinzip von der physikalischen oder — im engeren Sinne des Wortes — physiologischen Wärme, wie von dem physikalischen Feuer gleich sehr abscheidende Unsinnlichkeit und Gedankennatur desselben deutlich genug hervortritt, und zwar in Worten, welche weit mehr als die platonischen der konkreten Sprachweise Heraklits sich nähern und uns nicht bloß bei den heraklitischen Berichterstattern, sondern in den eigenen Fragmenten des Ephesiers wiederholt begegnen. Die erste ist de diaeta I, c. XI, T. I, p. 639, Kühn: *„τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν, ἄψοφον καὶ ὄψει καὶ ψαύσει· ἐν τούτῳ ψυχή, νοός, φρόνησις, αὔξησις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος, ἐγρήγορσις· τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα, οὐδέκοτε ἀτρεμίζον"*. Die Superlative „das wärmste und dauerhafteste Feuer," sowie die fernere nähere Beschreibung „welches alles beherrscht, sich durch alles der Natur gemäß hindurchzieht" etc., sollen dieses prinzipielle Feuer von dem sinnlichen Feuer unterscheiden, und zeigen uns die Identität desselben mit dem *λόγος*, dem intelligiblen Gesetze der reinen umschlagenden Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein, welcher gleichfalls stets als *διέπων, διοικῶν ἅπαντα κτλ.* bei Heraklit bezeichnet wird (s. oben §§ 13, 14). Die absolute Unruhe seiner stetigen in sich selbst erzitternden Bewegung ist durch das *οὐδέκοτε ἀτρεμίζον* sehr gut ausgedrückt.

Daß alles in diesen Worten vom Feuer Gesagte auch von der Wärme gilt, folgt nicht nur aus dem Beiwort *θερμότατον* a. a. O., sondern noch deutlicher auch aus einer Stelle einer anderen, obwohl gleichfalls unechten, von Galenus dem Hippokrates bald zugeschriebenen, bald abgesprochenen hippokratischen Schrift (de carnibus I, p. 425, Kuehn.): *„δοκέει δέ μοι ὃ καλέομεν θερμὸν, ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν, καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι"* [1]); „es scheint mir, was wir das Warme nennen, unsterblich zu sein und alles zu denken und zu sehen und zu hören und alles zu wissen, sowohl das Seiende als das, was in der Zukunft sein wird." Es liegt hier wiederum handgreiflich am Tage, wie dieses Warme bei Heraklit, „das Warme selbst" (*αὐτὸ τὸ θερμόν*) des Platon, durchaus von der den Dingen einwohnenden physischen Lebenswärme verschieden ist, und nur den sinnlicheren, auch eine einzelne Erscheinung bedeutenden Ausdruck „Feuer" verinnerlichend, die gedankenmäßige, logische Wesenheit des Feuers bezeichnen soll. Es ist daher mit dem Ausdruck „das Warme" bei Heraklit nichts von seinem „Feuer" irgend Verschiedenes gesagt; es ist nur ein Fortschritt im Ausdruck selbst gemacht, indem dieser bereits um eine Stufe mehr verall-

[1]) Man hat hier in Verbindung mit der vorigen Stelle fast wörtlich das Fragment (siehe § 15) von dem einen Weisen, welches darin besteht, die *γνώμη* zu wissen etc., und vgl. besonders auch das daselbst über die Futurform *κυβερνήσει* Gesagte. — In der o. a. hippokratischen Stelle geht es übrigens, was für Späteres hier zu bemerken ist, bald darauf fort „und es scheinen mir die Alten dieses Warme Äther genannt zu haben" (*καὶ ὀνομῆναί μοι αὐτὸ δοκέουσιν οἱ παλαιοὶ αἰθέρα*).

gemeinert worden, wenn auch noch nicht zum wirklich adäquaten Ausdruck seines rein allgemeinen Gedankeninhalts hindurchgebrochen ist. Aber eben deshalb gab dieser verallgemeinernde Ausdruck Anlaß zu jenem neuen, plausibleren Mißverständnis, indem nun selbst diejenigen, welche sahen, daß das sinnliche elementarische Feuer bei Heraklit nicht Prinzip sein könne, z. B. die älteren Stoiker und die Kommentatoren des Aristoteles, jene physische Lebenswärme für das Prinzip des Ephesiers ansahen. — Ehe wir aber dies weiter verfolgen, müssen wir jene platonischen Stellen in bezug auf einen Punkt noch näher ins Auge fassen. Platon schilderte uns im Kratylos das wahrhafte absolute Prinzip Heraklits, das durch alles Hindurchgehende, als ein solches, „durch welches alles Werdende erst wird" (*δἰ οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*). Offenbar liegt in diesem Gegensatze deutlich ausgesprochen, daß alles Werdende nur ein aus jenem Prinzip abgeleitetes Sinnliches und Endliches, jenes absolute Prinzip selbst aber kein *γιγνόμενον*, kein Werdendes sei. Wie dies aber der bisherigen, hoffentlich bereits beseitigten, Auffassung vom heraklitischen Flusse widersprechen würde, so würde es besonders auch der bisherigen Auffassung vom Feuer widersprechen, denn dieses ist, sowohl als elementarisches Feuer wie als belebende Wärme aufgefaßt, immerhin ein im Wege nach oben aus der Rückwandlung der anderen Dinge sich Erzeugendes, wie sich bei dem hier einstweilen als bekannt vorauszusetzenden Elementarprozeß ergeben wird. Dennoch ist dies die unzweifelhafte Meinung Platons. Denn auch in jener anderen Stelle im Theaetetos sagt er ausdrücklich, daß auch das Warme und das Feuer, welches zwar alles andere erzeugt und durchwaltet, (*ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει*)

ein selbst erst Gezeugtes und Abgeleitetes, nicht Erstes, sei. Es zeigt sich also in diesen Worten unverkennbar, daß das Feuer und zwar ganz ebenso, wenn man es mit den Stoikern und Schleiermacher als die belebende und lebenerzeugende Wärme, — denn diese wäre doch gerade besonders in diesen Worten Platons miteingeschlossen, — als wenn man es als elementarisches nimmt, dennoch nur ein zweites, nicht das oberste Prinzip Heraklits war. Es zeigt sich somit, wenn man die Worte des Theaetetos mit denen des Kratylos kombiniert, unzweifelhaft, daß über jenem werdenden und Entstehung habenden Feuer noch ein anderes, wahrhaft erstes und oberstes Prinzip bei Heraklit existiert haben müsse. Es müßte dies oberste und wahrhaft absolute Prinzip Heraklits also ein solches sein, dessen Sein das Werden alles anderen ausmacht, welches selbst aber — in einem wie unvereinbaren Widerspruche dies auch immer mit der herrschenden Ansicht über Herakleitos steht — ein Ungewordenes, nicht ein Werdendes, sondern ein schlechthin Seiendes ist[1]).

Meint man aber, daß wir hierbei zu sehr die Worte Platons auf ihre, wenn auch freilich unleugbare Konsequenz hindrängen, so würden wir zunächst einen solchen

---

[1]) Und es ist wohl überflüssig, die Bemerkung hinzuzufügen, daß sich uns schon lange die unsichtbare Harmonie oder der λόγος, das Gesetz der ideellen, stets in den absoluten Gegensatz ihrer Momente umschlagenden Identität von Sein und Nichtsein als ein solches ergeben hat. — Wir werden überhaupt die Untersuchung in diesem Teile möglichst ohne Voraussetzung der im ontologischen Abschnitt gewonnenen Resultate führen, um das in diesem Gebiete Entsprechende möglichst selbständig hervortreten zu lassen.

Einwurf bei platonischen Worten überhaupt für schwerlich begründet erachten. Glücklicherweise ist aber Simplicius da, um uns mit dürren Worten zu bestätigen, was wir als die Konsequenz der platonischen Stellen entwickelt haben.

„Die einen — sagt Simplicius (Comm. in de Coelo f. 137, Scholia Berolin. p. 508, 25) zu der Stelle des Arist. de Coelo III, 1, die vier Meinungen über das Werden (*τὴν γένεσιν*) durchgehend, — nehmen gänzlich das Werden (*τὴν γένεσιν*) hinweg, alles Seiende für ungeworden erklärend, weil es von dem Entstehenden und Vergänglichen keine Erkenntnis gebe, indem sie immer flössen, wie Parmenides und Melissos zu sagen schienen; die anderen (befinden sich) im direkten Gegensatze zu diesen, wie Hesiod, der auch sein Erstes werden läßt[1]) (sagend): „Aber zuerst nun wurde das Chaos.“ Andere aber lassen zwar alles andere werden, eines aber allein, das allgemeine zugrunde Liegende, erklären sie für ein Ungewordenes, aus welchem alles andere wird, wie Herakleitos (*οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα γενέσθαι λέγουσιν, ἓν δὲ μόνον, τὸ κοινὸν*[2]) *ὑποκείμενον, ἀγένητόν φασιν, ἐξ οὗ τὰ ἄλλα γίνεται,*

---

[1]) *οἱ δὲ ἀπ' ἐναντίας τούτων, ὡς Ἡσίοδος, καὶ τὸ πρώτιστον τῶν παῤ αὐτοῦ γένεσθαι λέγων „ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ'“.*

[2]) Wir erinnern daran, was wir über das bei Heraklit überall als sein tiefstes Prinzip hervortretende ideelle (er nennt es auch göttliche, siehe § 39) Eins, sowie § 13 über sein damit identisches Allgemeine gehabt haben und bei der Lehre vom Erkennen (§§ 28, 29) noch haben werden. Es kann schwerlich eine entscheidendere Bestätigung für unsere Auffassung jenes Einen und Allgemeinen und für die Identifizierung oder Reduzierung des sogenannten *περιέχον* auf dieses *κοινόν* geben, als sie in dieser Stelle des Simplicius vorliegt.

ὥσπερ Ἡράκλειτος), die vierten endlich nehmen nichts für einen ungewordenen Körper an, sondern sagen, daß alles werde und zwar alles eben aus Körperlichem zusammengesetzt sei." —

Auf das wörtlichste also mit Platon übereintreffend, lehrt uns Simplicius ausdrücklich, daß das wahrhaft oberste und absolute Prinzip bei Heraklit, sein Eines und Allgemeines, ein Ungewordenes sei, aus welchem das Andere — Sinnliche — werde.

Und um so mehr Gewicht muß man auf diese Stelle des Simplicius legen, als sie einerseits den ihm selbst sonst so geläufigen Erklärungen, daß das Feuer bei Heraklit ἀρχή sei, so direkt widerspricht, und andererseits Heraklit so ausdrücklich denen entgegensetzt, welche auch ihr Erstes ein Gewordenes sein lassen (sowie denen, die nur Körperliches und aus körperlicher Bewegung Gewordenes kennen).

Und wie dieser Punkt bereits durch die Übereinstimmung des Platon und des Simplicius über jeden Zweifel erhoben ist, so wird er endlich auch noch durch die fast noch bestimmtere Erklärung des Aristoteles, die auch den Simplicius zu jener Einsicht veranlaßt hat, festgestellt; „die anderen aber, sagt Aristoteles[1]), sagen, daß zwar alles andere werde und fließe und nichts fest sei, ein gewisses Eines aber beharre allein, aus welchem umgewandelt zu werden die Natur alles dieses (fließenden

---

[1]) De Coelo III, 1: *Οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδὲν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.*

Seins) ist[1]), was sagen zu wollen schienen sowohl viele andere, als auch Herakleitos der Ephesier."

Nach Aristoteles ist also gleichfalls wie nach Platon das oberste Prinzip des Ephesiers im Gegensatz zu dem fließenden, werdenden realen Sein ein Ungewordenes — er nennt es sogar ein Beharrendes[2]), — aus

---

[1]) Diese letzten Worte, sowie das *ὑπομένειν*, über die man bisher als sich von selbst verstehende hinwegging, dürften aber gleichfalls nur erklärlich sein, wenn dieses „Eine und Beharrliche" jene im unablässigen Wandel seiner Momente bestehende Identität des Gegensatzes mit sich selbst ist, welche wir als die Wandelbewegung des demiurgischen Logos nachgewiesen haben. — Man ersieht übrigens aus dieser Stelle des Aristoteles über das heraklitische Eine, dessen Natur es ist, alles andere zu *μετασχηματίζειν*, und über dieses andere, dessen Natur es ist, von jenem *μετασχηματίζεσθαι*, so deutlich, wie vielleicht nirgends wieder, daß die stoische Unterscheidung ihres Gottes als des absoluten *ποιόν* (*τὸ ἰδίως ποιόν*) und der Materie als des schlechthinnigen *ἄποιον* nichts ist als eine bloße logische Entwicklung und Benennung dieser schon bei Heraklit gegebenen Bestimmung. Die Identität liegt noch bis auf die Worte selbst erkennbar vor, wenn man mit der aristotelischen Stelle z. B. folgende des Plutarch über die Stoiker (de comm. not. adv. Stoic. p. 1076) vergleicht: *ἄποιος γάρ ἐστι* (die Materie) *καὶ πάσας, ὅσας δέχεται, διαφορὰς ὑπὸ τοῦ κινοῦντος τὴν αὐτὴν καὶ σχηματίζοντος ἔσχηκεν, εἰ δὲ αὐτὴν ὁ λόγος ἐνυπάρχων* (*κινεῖ*) *καὶ σχηματίζεν μήτε κινεῖν ἑαυτὴν μήτε σχηματίζειν πεφυκυῖαν κτλ.* — Zugleich ersieht man bereits aus der bloßen Vergleichung dieser beiden Stellen, wie auch in jener von Heraklit handelnden des Aristoteles das *ἓν μόνον σχηματίζον* nichts anderes als der *λόγος* ist.

[2]) Oder Bleibende (*ὑπόμενον*). Schleiermacher (p. 447) stößt sich offenbar an diesen Ausdruck, aber eben mit Unrecht. Die heraklitische Bewegung ist nur Übergang eines jeden aus seinem Sein in sein Nichtsein und aus seinem Nichtsein in sein Sein. Diese reale Bewegung

welchem alles Fließende und Werdende erst wird, aus welchem abgeleitet und durch welches umgewandelt zu werden die Natur alles Existierenden ist.

Ein solches Beharrendes und Ungewordenes kann aber, wie bemerkt, das Feuer weder im Sinne des elementarischen noch der belebenden Wärme sein, denn beide entstehen auch durch die Umwandlung der Elemente auf dem Wege nach oben, oder beide sind, wie Platon uns sagte, entstanden, sind zwar das andere aus sich erzeugend, sind aber selbst erst abgeleitet und erzeugt aus einem Bewegungsprinzip.

Dies festgewonnene oberste Prinzip Heraklits könnte also zu seinem Elementarumwandlungs- und Ableitungsprozeß nur in dem Verhältnis stehen, daß es diesen Elementarableitungsprozeß zwar eröffnet und an seiner Spitze steht, daß aber umgekehrt kein Weg existiert, welcher aus dem Prozeß der Elemente in aufsteigender Linie wieder in jenes oberste Prinzip hineinführt. Denn sonst wäre es ja auch wieder ein Werdendes und aus der Rückwandlung aller Dinge nach oben Entstehendes.

---

findet bei jenem Prinzipe, beim Logos, nicht statt, weil es im beständigen Wandel seiner Momente dennoch stets mit sich selbst identisch und des Nichtseins unteilhaftig gleichmäßig bei sich bleibt. Wenn Aristoteles das Absolute bei Heraklit ein *ὑπόμενον*, ein Beharrendes, nennen konnte, so erklärt sich jetzt auch die Möglichkeit der Entstehung einer Nachricht, die bisher nur als ein grober und unerklärlicher Fehler gelten mußte. Wir meinen die bei Theodoret. IV, p. 159, Gaisf. erhaltene Notiz, daß das heraklitische Eine und Absolute ein Unbewegtes gewesen sei, *Ἡράκλειτος ὁ Βλύσωνος ὁ Ἐφέσιος ἓν εἶναι τὸ πᾶν ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον, ἀρχὴν δὲ τὸ πῦρ ἐσχηκέναι* (falls man nicht, da der Ausdruck immer schief bleibt, gegen alle Handschriften *ἀεικίνητον* vermuten will).

Und daher können wir jetzt, auf die solide Grundlage jener Erklärungen des Platon, des Aristoteles und Simplicius gestützt, kühn den heraklitischen Anteil an einer Stelle in Anspruch nehmen, welche die Folgerung, die sich uns soeben ergeben hat, überraschend bestätigt und von der wir ohne jene Grundlage allerdings schwerlich den beabsichtigten Gebrauch hätten machen dürfen. Wir meinen die Worte des gelehrten Martianus Capella, VII, § 738, p. 592, ed. Kopp: „Item septem sunt circuli et tot planetae, tot dies totque transfusiones elementorum; nam ex informi materie primus ignis, ex igni aër, ex aëre aqua, ex aqua terra, item fit adscensio et ex terra aqua est, ex aqua aër, ex aëre ignis; ex igni in materiem incomprehensam jam non poterit perveniri." „Sieben ist ferner die Zahl der Kreise und ebenso viel die der Planeten, ebenso viel auch die der Elementarumwandlungen. Denn aus der formlosen Materie entsteht zuerst das Feuer, aus dem Feuer die Luft, aus der Luft das Wasser, aus dem Wasser die Erde; ebenso geht der Weg nach oben vor sich, und aus Erde entsteht Wasser, aus Wasser Luft, aus Luft Feuer; aus dem Feuer aber kann in die unbegreifliche Materie nicht zurückgelangt werden." Daß Martianus hier den heraklitischen Elementarweg nach oben und unten schildert, liegt auf der Hand und zeigt auch sein eigener Ausdruck: adscensio. Ebenso auf der Hand liegt freilich, daß er nebenbei auch den platonischen Timäus (p. 49 sqq.) und die aristotelische s. g. fünfte Materie[1]) dabei

[1]) Für jeden Kundigen aber wird schon hier transparent sein, daß nach unserer Ansicht die aristotelische materia quinta eben auch bei Heraklit ihre Grundlage hat, und zwar auch bei ihm, wie sich später herausstellen wird, in nichts anderem,

im Auge hat und mit bezug hierauf die Ausdrücke materies informis, incomprehensa gebraucht. Allein ohne uns hier auf eine langwierige Untersuchung über das eigentliche Verhältnis Heraklits zum Timäus einzulassen, scheint uns soviel aus der Stelle in Verbindung mit dem Früheren jetzt allerdings hervorzugehen, daß Martianus zwar diese Bezeichnung als incomprehensa materia auch mit Rücksicht auf den Timäus und andere Philosopheme wählt, daß aber die Stelle insofern, als sie an die Spitze des Elementarprozesses ein Prinzip setzt, aus welchem alle Elemente durch Umwandlung auf dem Wege nach unten erzeugt werden, in welches aber der (weil sich das auf dem Wege nach oben erzeugte Feuer sofort wieder nach unten in Wasser umwandelt) in seinem eigenen Kreislauf beschlossene Elementarweg nicht wieder zurückführt, als echter heraklitischer Bericht zu fassen ist. —

Wir wissen freilich, daß dies allen Berichten über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* zu widersprechen scheint. Aber abgesehen auch von der authentischen Bestätigung, welche dieser Punkt im Verlaufe unserer Untersuchungen noch gewinnen dürfte, sowie davon, daß jene Berichte über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* dadurch, wie sich zeigen wird, durchaus nicht als falsch, sondern bloß als nicht erschöpfend sich ergeben, scheint uns ein solches auf Platon und Aristoteles gestütztes und mit Notwendigkeit gegründetes Resultat zuverlässiger zu sein, als jene uns erst bei jenen

---

als in seinem — Äther. Dieser heraklitische Äther mußte sich bei Aristoteles, nachdem einmal die körperlichen Elemente durch die seit Empedokles konstante Hinzufügung der Luft auf die Vierzahl gebracht worden waren, von selbst als fünfte Materie bestimmen.

späten und unzuverlässigen Zusammenstopplern philosophischer Meinungen, wie der Pseudo-Plutarch, Diog. L. etc., ausführlich vorliegenden Berichte über die elementarische *ὁδὸς ἄνω κάτω*.

Denn es wäre eine unnütze Wiederholung, nochmals zeigen zu wollen, wie genau diese Angabe des gelehrten Martianus mit dem zusammenstimmt, was uns Plato von der Wärme und dem Feuer sagt, welche, obwohl das andere erzeugend und durchwaltend, doch selbst gewordene und abgeleitete seien, und damit, daß, wie uns Plato mit Aristoteles und Simplicius übereinstimmend erklärt, das wahrhafte, absolute und oberste Prinzip ein solches ist, aus welchem und durch welches zwar alles Werdende wird, welches selbst aber ein Ungewordenes und der Entstehung nicht Teilhaftiges sei.

Ohne inzwischen überflüssige Rückblicke auf die mit diesem Punkt eng zusammenhängenden Resultate werfen zu wollen, die wir im ontologischen Teil bei der unsichtbaren Harmonie, dem weltbildenden Logos etc. gefunden haben, zumal dieser innere Zusammenhang niemandem entgehen wird, und ohne andererseits den späteren Untersuchungen vorzugreifen, sei es gegönnt, einige Betrachtungen diesem Punkte zu widmen, welcher allen stets eine gleichmäßige und sich einander genau entsprechende Abstufung[1]) des Weges nach oben und unten lehrenden Berichten über den heraklitischen Elementarprozeß so schnurstracks zu widersprechen scheint.

Zunächst dürfte die innere Notwendigkeit dieses Punktes bei der selbst flüchtigsten näheren Betrachtung einleuchten.

---

[1]) Und auf dieser formalen gleichmäßigen Abstufung beruht auch allein die Schleiermachersche Interpretation des Fragmentes *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη*; s. T. I, p. 293 sqq.

Das wahrhafte absolute Prinzip Heraklits, welches wir unter so vielen Formen als das göttliche Gesetz des Gegensatzes, den weltbildenden und allgemeinen λόγος, als unsichtbare Harmonie, als das eine im Sichvonsichtrennen sich mit sich selber Einende etc. kennengelernt haben, war nichts anderes, als die reine Idee des Werdens selbst.

Diese ist es, welche Plato als das durch alles wirklich Werdende Hindurchgehende und als dasjenige beschreibt, wodurch alles real Werdende erst wird, und was Aristoteles das eine Beharrende nennt, aus welchem umgewandelt zu werden die Natur alles realen Werdens sei.

Allein unmöglich konnte doch Heraklit entgehen, daß nach seiner eigenen Anschauung und Lehre zwar alles wirklich Werdende durch diese absolute Idee des Werdens wird; aber doch durchaus nicht umgekehrt diese substantielle Idee des Werdens selbst, der weltbildende Logos, aus dem Werden des Wirklichen, Einzelnen und Bestimmten wird und entsteht.

Denn nach seiner eigenen Lehre ist zwar alles Bestimmte und Wirkliche immer nur Werdendes und besteht, kein wirkliches Sein habend, nur darin: zu werden. Allein aus diesem Werden des Wirklichen und Bestimmten ergibt sich nach ihm selbst auch immer nur wieder ein neues Bestimmtes und Einzelnes. Aus Feuer wird Wasser, aus Wasser Erde etc., allein das Werden des Wirklichen schlägt somit nur immer wieder in eine neue Bestimmtheit um, erzeugt nur immer wieder eine einzelne und bestimmte Form.

Alles, was selbst wird — und dies ist der innerste

Sinn des Gegensatzes in den platonischen Worten: *εἶναί τι διεξίον δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι* — ist notwendig immer nur eine solche (fließende) Bestimmtheit und Einzelheit. Die absolute Idee, der *λόγος* des Werdens, ist daher bei Heraklit notwendig nur Quelle, niemals aber Produkt des einzelnen realen Werdens, und Martianus berichtet uns daher nur etwas bei Heraklit ganz Notwendiges, wenn er sagt, daß auf dem die Wirklichkeit erzeugenden Wege nach unten aus jener unsinnlichen Potenz das Feuer als Erstes entsteht, niemals aber wieder auf dem Wege nach oben aus dem Feuer in jenes unsinnliche, intelligible Sein, in den göttlichen *λόγος* als solchen zurückgelangt werden kann. Das Feuer wird vielmehr immer nur wieder zu Wasser usf.

Dies Verhältnis des absoluten Werdens zum realen Werden ist es gerade, was Heraklits Philosophie zu einer Idealphilosophie, sein Absolutes zur Idee und das Verhältnis desselben zur Wirklichkeit zu einem Idealverhältnis macht. Man kann in gewissem Sinne von der heraklitischen Philosophie sagen, daß ihr Absolutes an der Realität sämtlicher Erscheinungen seine Wirklichkeit habe, aber dies ist jedenfalls nur dann richtig, wenn man nicht übersieht, daß diese Wirklichkeit zugleich ebenso sehr eine Entäußerung ist, in welcher jenes Absolute niemals seine Gleichheit mit sich selbst erreichen kann, sondern immer in einer seinem Wesen entgegengesetzten Weise als Einzelnes sich vollzieht. Dieser Charakter des heraklitischen Prinzips als eines unsinnlichen, die Wirklichkeit aus sich erzeugenden und ihr logisch-präexistenten, die Realität durchwaltenden, sich aber dennoch nicht einmal aus der — immer nur einzelne Bestimmtheiten in sich fassenden — kollektiven Zusammenfassung aller empiri-

schen Realitäten[1]) zu seiner reinen Einheit, in der es nur als das ideelle Gesetz des λόγος oder als die gedachte unsichtbare Harmonie vorhanden ist, zusammenschließenden und entwickelnden Allgemeinen, stempelt dies Prinzip zur Idee, d. h. es sind in diesen Bestimmungen die Momente vorhanden, welche das Wesen der Idee ausmachen und von Platon nur als solche ausgesprochen zu werden brauchten.

Und was enthält denn übrigens jene Stelle des Martianus Neues und anderes, was nicht schon auch aus dem bereits § 14 betrachteten Bericht bei Stobaeus (p. 178) hervorginge: Herakleitos habe die εἱμαρμένη den sich durch die Wesenheit des Alls hindurchziehenden Logos genannt; diese aber (αὕτη — und es ist hier gleichgültig, ob man dies auf die Wesenheit oder die εἱμαρμένη bezieht) sei der ätherische Leib, der Samen der Entstehung des Alls (*αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως*). Man kann sagen wollen, dieser Bericht, an dessen inhaltlicher Echtheit nicht gezweifelt werden kann, weil so viele andere in mehr oder minder abweichender Ausdrucksform doch nur dasselbe besagen, trete in rein stoischen Terminis auf. Dies ist jedoch nur mit dem Ausdruck σῶμα der Fall. Den λόγος haben die Stoiker anerkanntermaßen erst von Heraklit. Daß dies auch mit dem Äther der Fall, wird sich später herausstellen. Aber gleichviel, jedenfalls bleibt als heraklitischer Inhalt, daß dieser (ja auch

---

[1]) Zum Unterschiede von den Stoikern, die, unbewußt den wahrhaft spekulativen Kern Heraklits aus den Augen verlierend, in ihrem Zeus-mundus, wir meinen in ihrer vollständigen Identifikation von Zeus und Welt, sich hiervon bestimmt abscheiden, andererseits sich aber auch eben dadurch in unleugbaren Widerspruch gegen viele andere von ihren in Heraklit wurzelnden Lehren versetzen.

sonst weltbildend genannte) Logos oder diese Wesenheit des Seins an die Spitze alles realen Werdens gesetzt ist, daß er alles wirkliche und werdende Sein erst aus sich erzeugt[1]), niemals doch aber diese εἱμαρμένη oder diese Wesenheit des Seins von dem fließenden sinnlichen Sein erzeugt wird. — Ja wir werden in der Lehre vom Erkennen scheinbar fern abliegende und doch eng damit zusammenhängende eigene Bruchstücke Heraklits (s. § 34) finden, welche eben deswegen und somit genau mit dem übereinstimmend, was wir bei Martianus gesehen haben, jene ideelle Wesenheit als ἄπορον und ἀνεξερεύνητον, als weglos, unfindbar und unzugänglich bezeichnen, was von Heraklit nicht hätte gesagt werden können, wenn es im Elementarprozeß eine μεταβολή, eine Rückwandlung in diese Wesenheit, gegeben hätte. Und eben deswegen werden wir daselbst sehen, daß er von der Seele, von welcher allein Heraklit angenommen zu haben scheint, daß sie in jene ideelle Wesenheit selbst rückgehe, sagte, daß sie eine ἀπέραντος ὁδός habe, einen Weg, den man nicht ausfinden würde wandelnd jeglichen Weg.

---

[1]) Es beruht also nach uns nur ganz auf heraklitischer Grundlage, wenn die Stoiker ihren Zeus im reinen Beisichsein (καθ' αὑτὸν ὄντα, siehe Diog. L. VII, 136, der dabei sagt: Eines sei Gott und Geist und die εἱμαρμένη und Zeus und mit vielen anderen Namen werde er benannt) an die Spitze der Elementarreihe setzen. Der Widerspruch aber, der immerhin darin liegt, daß dieser Zeus zuerst die gesamte Wesenheit in Wasser umwandelt und doch dann erst die vier Elemente schafft (κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ κτλ., εἶτα ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν) beruht nicht bloß auf der Darstellung des Diogenes, sondern dürfte im Obigen jetzt seine tiefere innere Ursache haben.

Wir ergreifen also vorläufig davon Besitz, daß bei Heraklit an der Spitze der Elementarreihe dem Berichte des Martianus zufolge ein von ihm mit Hinsicht auf spätere Philosopheme als materies informis atque incomprehensa bezeichnetes, von Heraklit dagegen freilich nicht so, sondern vorläufig gleichviel wie bezeichnetes, noch über aller Wärme und allem sinnlichen Feuer stehendes ideelles Prinzip sich befunden haben muß.

Und nannte, rastlos nach einer adäquaten Bezeichnung dieses ideellen Einen ringend und aus früher entwickelten Gründen dennoch nicht imstande, einen solchen adäquaten und darum festen und bleibenden Ausdruck für diesen seinen höchsten Begriff der Negativität zu gewinnen, wie uns dies alles noch zuletzt die Schilderung im Kratylos so deutlich gezeigt hat, Herakleitos auch dieses höchste und rein ideelle Prinzip an anderen Stellen wiederum Feuer, — so mußte er dieses reine Logos-Feuer von jedem sinnlichen Feuer mindestens abscheiden, und so zwei Arten von Feuer gewinnen. Er mußte jenes rein begriffliche, logische Feuer dem sinnlichen Feuer, resp. der sinnlichen Lebenswärme als das „reine und absolut immaterielle", — er mußte es ebenso dem sich im Elementarwege erzeugenden, als dem sich entzündenden und wieder verlöschenden, aufgehenden und untergehenden Feuer, als das „niemals untergehende Feuer" entgegensetzen.

Und so bekundet uns denn, unsere bisherige Entwicklung und die Stelle des Martianus auf das schlagendste bestätigend, zunächst das bisher stets übersehene Zeugnis des Chalcidius — bei welchem wir im Verlauf noch einige höchst treffliche Nachrichten über den Ephesier finden werden — in Timaeum p. 423, Meurs.: Fingamus enim

hunc esse ignem sincerum et sine ullius materiae permixtione, ut putat Heraclitus." Heraklit hat also in der Tat nach Chalcidius — und es erhellt jetzt, daß auch die Ausdrücke des Martianus „materies informis atque incomprehensa" nicht gar so weit von heraklitischer Grundlage abliegen — sein wahrhaft prinzipielles Feuer — denn es liegt auf der Hand, daß hier nur von diesem die Rede sein kann, — selbst als ein „reines und absolut immaterielles Feuer" bezeichnet und von jeder Art des körperlichen oder sich mit Körperlichem vermischenden Feuers abgeschieden.

Und ganz der entsprechende und in dem angegebenen Sinne gemachte Unterschied jenes ideellen Feuers von jedem sinnlichen scheint sich auch offenbar noch in einem eigenen Bruchstück des Ephesiers auszusprechen, das uns Clemens Alex. aufbewahrt hat (Paedag. II, c. X, p. 83, Sylb., p. 229, Pott.): *λήσεται μέν γε ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις· τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν· Ἤ, ὥς φησιν Ἡράκλειτος „ „τὸ μὴ δῦνόν ποτε, πῶς ἄν τις*[1]) (oder „*τι*" wie

[1]) Schleiermacher (p. 455) will ändern „*τινα*", was den gleichfalls nicht unheraklitischen Sinn gibt: „Das niemals Untergehende aber, wie könnte dies jemandem verborgen bleiben." Allein dieser Vorschlag widerlegt sich, wenn man berücksichtigt, daß erstens der Zusammenhang bei Clemens — falls dieser die Worte nicht bereits total mißverstanden hat — durchaus den Sinn der im Text gegebenen Übersetzung und also *τις* oder *τι* erfordert. Der Kirchenvater führt nämlich den Text des Jesaias aus: „ „Weh denen, die im verborgenen Ratschluß fassen und sagen: wer siehet uns" "? und daß der Mensch der elendeste sei, der nur die Augen der Menschen fürchtend, wähnt, Gott verborgen bleiben zu können (*λήσειν τὸν θεὸν ὑπονοῶν*). Eben deshalb muß es aber auch schon in den dem Fragment vorhergehenden Worten des Clemens selbst nicht *λήσεται*

Gataker. ad. Marc. Ant. p. 2, will) *λάθοι*" "; „dem niemals Untergehenden[1]), wie könnte ihm etwas verborgen sein?

Dieses niemals untergehende ideelle Feuer kann eben deshalb nicht selbst in den Kreislauf des Naturprozesses eintreten, weil es sonst einerseits ein gewordenes und bestimmtes, andererseits ein, wie jede Stufe des Elementarprozesses, sich aufhebendes, ein auch untergehendes, und verlöschendes gewesen wäre. Alle Stufen des Elementarprozesses können vielmehr nur die auseinandergetretenen Momente dieses nie untergehenden ideellen Feuers oder absoluten Werdens sein. Nur an ihnen allen, und zwar auch nicht an ihnen als ein-

---

heißen „es könnte einer vergessen das sinnliche Licht," sondern *λήσει* „es kann einer verborgen bleiben dem sinnlichen Licht." Zweitens: Wird der obige vorzüglich heraklitische Gedanke auch durch die Stelle des Stoikers Cornutus über Zeus bestätigt (de nat. Deor. c. XI, p. 35, ed. Osann.) *πῶς γὰρ οἷόντέ ἐστὶ τὴν διὰ πάντων διήκουσαν δύναμιν λανθάνειν τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων*; „wie könnte der sich durch alles hindurchziehenden Kraft etwas von dem in der Welt Geschehenden verborgen bleiben?" Man vgl. hierzu außer den bekannten Versen des Epicharmos (Clem. Al. Strom. A. p. 369, Sylb.) *νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἆλλα κουφὰ καὶ τυφλά* und anderem, was der gelehrte Herausgeber des Cornutus anführt, die hippokratische Stelle von dem Warmen, das „alles hört und sieht und weiß" und das heraklitische Fragment von dem einen Weisen, der alles lenkenden *γνώμη*.

[1]) Plato läßt also in der obigen Stelle des Kratylos den Heraklitiker, welcher den Sokrates auslacht darüber, daß die Sonne das absolute heraklitische Prinzip, das durch alles sich hindurchziehende Gerechte sei, und ihn fragt, ob er denn glaube, daß, wenn die Sonne untergegangen, kein solches *δίκαιον* mehr unter den Menschen sei, im echtesten Geiste und zum Teil mit den eigenen Worten des Ephesiers argumentieren.

zelnen, somit auseinandergehaltenen und von ihrer Einheit getrennten, sondern nur im absoluten Übergehen und Sicheinigen derselben hat es seine Wirklichkeit. Indem aber immer nur die einzelnen Elemente wirklich sind, hat dieses absolute Werden auch im gesamten Kosmos überhaupt keine wirkliche und reelle, sich adäquate Existenz[1]; eine solche sich adäquate Existenz hat es nur als jene reine ideelle (gedachte) Einheit, in welcher seine, in der wirklichen Welt zu realen Unterschieden und zu den sinnlichen Stufen des Elementarprozesses auseinandergehaltenen Momente von Sein und Nichtsein als reiner Wandel unablässig mit sich identischer Momente vorhanden sind.

Gerade aber weil aus dem in der sinnlichen Welt sich entwickelnden Feuer in jene ideelle Wesenheit nicht zurückgelangt werden kann, dasselbe vielmehr wieder in Wasser sich umwandelt, der Elementarprozeß nach oben also aus sich selbst wieder in den nach unten umschlägt und so der Kreislauf des Natürlichen in sich beschlossen bleibt, gerade deshalb konnte in den Berichten über den Elementarprozeß jenes oberste rein ideelle Prinzip sehr wohl wegbleiben. Ja streng logisch genommen hätte es auch in dem Werke Heraklits selbst örtlich vom Elementarprozeß getrennt behandelt werden müssen. Denn es war — wenn auch freilich diese systematische Trennung und Gliederung für das Bewußtsein der heraklitischen Philosophie nicht vorhanden war — die ontologische Grundlage und die Voraussetzung seiner Naturphilosophie, gehörte aber in diese selbst, die es mit dem Kreislauf der Realität zu tun hat, nicht hinein.

---

[1]) Wir verweisen hier auf die *ἀδικία*, welche die gesamte *φύσις* beherrscht, T. I, p. 241 sqq., und auf die bessere unsichtbare Harmonie, ib. p. 179 sqq.

Sieht man nun auf dieses sich auseinander ableitende Reich des Realen und Natürlichen, so erscheint daher in diesem das elementarische Feuer [1]), in der Tat als Erstes und somit als dasjenige, was der weiteren Umwandlung der Elemente und der gesamten realen Weltbildung zugrunde liegt. — Daher kommt es denn auch und erklärt sich hiernach als gar nicht widersprechend und als durchaus heraklitisch, daß Diog. L. (VII, 136) in demselben Bericht, in welchem er aussagt, daß die Stoiker Zeus an die Spitze der Weltbildung setzen und von ihm die Elemente erzeugen lassen, dennoch unmittelbar fortfahren kann: „Es ist aber ein Element, aus welchem zuerst das Werdende wird und in welches es zuletzt sich auflöst“ [2]). Es ist dies ja nur ganz

---

[1]) Wir verstehen darunter bei Heraklit nicht bloß die erscheinende Flamme, sondern mit Platon *τὸ πῦρ καὶ τὸ θερμόν*, das Feuer und das Warme gleichmäßig. Heraklit dürfte das Feuer und Warme ebenso sehr zur Stufe des Feuers gerechnet haben, wie er die atmosphärische Luft nicht vom Meer trennte, sondern als Übergang aus dem Feuchten (*ἀναθυμίασις ἐκ τῶν ὑγρῶν*, wie die Berichte sagen) zur *θάλαττα* rechnete.

[2]) *ἔστι δὲ στοιχεῖον ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται.* — Auch die stoische Unterscheidung von *ἀρχή* und *στοιχεῖον* (Diog. L. ib. 134: *διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγεννήτους καὶ ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι, ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι, τὰς δ' ἀρχὰς ἀσωμάτους καὶ ἀμόρφους, τὰ δε μεμορφῶσθαι*, Worte, von denen es überflüssig wäre, erst noch näher zeigen zu wollen, wie sehr sie die obige Darstellung belegen), ist somit nur eine von den Stoikern vorgenommene logische Entwicklung und Unterscheidung — aber freilich bereits eine solche — der, der Sache nach, schon bei Heraklit vorhandenen Grundlage. Die Elemente sind wandelbar, vergänglich und körperlich, weil sie

dasselbe — und wir sehen jetzt, in welcher tiefen inneren Übereinstimmung alle diese Punkte miteinander stehen — was uns bereits Plato im Theaetetos sagte, daß das Feuer und das Warme zwar selbst erst aus der Bewegung gezeugt seien, sie es aber seien, die nun wiederum ihrerseits alles andere aus sich erzeugen und durchwalten (s. oben p. 32).

So erklärt sich denn auch jetzt befriedigender, wie so viele Berichte das Feuer als weltbildend bei Herakleitos betrachten. Es ist dies an sich nicht gerade falsch, wie sich gezeigt hat, es ist bloß unvollständig, läuft Gefahr, falsch verstanden zu werden und ist gewiß auch von vielen, die es sagten, oft genug falsch verstanden worden. Es ist nicht unrichtig, es ist nur nicht das ganz Richtige; aber es ist an sich mit der richtigen Erfassung des wahren und in höchster Potenz weltbildenden Prinzips bei Heraklit nicht unvereinbar [1]).

Wir werden aus der vorstehenden Untersuchung sich später vielleicht mannigfache Resultate ergeben sehen. Vorläufig soll nur eine Konsequenz daraus gezogen werden.

Clemens Alex. (Cohort ad. Gent. V, p. 19, Sylb., p. 56, Pott.) meint, Herakleitos habe das Feuer als *ἀρχέγονος* verehrt, „was andere Hephaestos nannten [2]).

---

die auseinandergehaltenen Momente sind. Die *ἀρχή*, das Prinzip der Weltbildung als reine ideelle Einheit ist unkörperlich und unwandelbar.

[1]) So nimmt derselbe Martianus Capella, der nach uns oben einen so richtigen Blick an den Tag legte, keinen Anstand zu sagen (II, § 213, p. 246, ed. Kopp.): Ardebat Heraclitus, usus est Thales etc., gleich, als wenn dies bei beiden denselben Sinn hätte.

[2]) *τοῦτό τοι καὶ οἱ ἀμφὶ τὸν Ἡράκλειτον τὸ πῦρ ὡς ἀρχέγονον σέβοντες πεπόνθασιν· τὸ γὰρ πῦρ τοῦτο ἕτεροι Ἥφαιστον ὠνόμασαν.*

Schleiermacher (p. 453) bemerkt hiergegen, Clemens übersehe hierbei ,,den Unterschied zwischen dem zugrunde liegenden Feuer und dem erscheinenden, denn nur letzteres haben die Dichter vom Homeros an ,,Hephaestos" genannt".

Allein es liegt diesem irrigen Tadel nur das Übersehen des Verhältnisses zugrunde, das im vorstehenden nachgewiesen worden ist.

Daß Schleiermacher bei seinem Tadel tatsächlich im Unrecht ist, zeigt zunächst eine bisher übersehene positive Nachricht, die wir bei Martianus Capella (I, § 87, p. 126, ed. Kopp.) finden ,,Quidam etiam claudus faber venit qui licet crederetur esse Junonius, totius mundi ab Heraclito dictus est demorator"[1]).

Hier wird also ausdrücklich berichtet, daß Hephaestos bei Heraklit in dieser Stellung als Werkmeister der realen Welt erschienen und ,,Durchwalter und Leiter der ganzen Welt" von ihm genannt worden sei.

Auch liegt nirgends der geringste Grund vor, Zweifel in diese Nachricht zu setzen oder sie nicht wörtlich nehmen zu wollen[2]).

Es wird vielmehr aus dem theologischen Teile des ersten Abschnittes her schon in sich selbst sehr wahrscheinlich

---

[1]) Kopp verteidigt gut demorator (wozu Gloss. cod. Monac. B. bemerkt id est retentor et ligator sive formator totius mundi) gegen die Abänderungsvorschläge democrator etc. und bezieht, nachdem er gezeigt, daß man demorare für regere sagt, sich auf Cicero de nat. Deor. II, 15.

[2]) Ebensowenig spricht gegen Martianus, daß Clemens sagt, andere hätten es Hephaestos genannt. Clemens hat gar nicht die Absicht hierbei, dies von Heraklit zu verneinen, und selbst eine solche Absicht würde nicht ins Gewicht fallen, da er gewiß nicht alle Stellen des heraklitischen Werkes dabei im Gedächtnis hat.

sein, daß Herakleitos in den theologisierenden Stellen seines Werkes auch das *Feuer des realen Prozesses*, welches den Elementarreigen eröffnend den anderen Elementen, die nur seine Umwandlung bilden, zugrunde liegt und somit wirklich als der tätige Werkmeister der realen Welt erscheint, mit irgend einem personifizierenden Götternamen benannt hat. Daß er aber dann dies Feuer als Bild des *realen Prozesses* — welcher *auch* Einheit von Sein und Nichtsein ist, aber eine solche, die ihre Momente in *realen Gegensatz auseinandertreten* und wieder zusammengehen läßt, ein sich wechselnd „entzündendes und verlöschendes" Feuer, — im Unterschiede von dem *rein intelligiblen Prozeß des Zeus-Feuers* nur Hephaestos nennen konnte, ist aus dem Vorangehenden jetzt von selbst klar.

Merkwürdigerweise führt Schleiermacher zur Rechtfertigung seines irrigen Einspruches gegen Clemens eine Stelle an, welche im Gegenteil gerade zeigt, daß Herakleitos das tätige Feuer des realen Prozesses gar nicht anders als unter Hephaestos personifiziert haben kann, und den Bericht des Martianus, wenn auch ohne den Ephesier zu nennen, erheblich bestätigt. Schleiermacher bezieht sich nämlich auf die auch sonst sehr in unseren Zusammenhang einschlagenden Worte des stoischen Verfassers der Alleg. Hom. p. 446, Gal., p. 91, Sch.: *„ἐπεὶ ἡ πυρὸς οὐσία διπλῆ καὶ τὸ μὲν αἰθέριον (ὡς ἔναγχος εἰρήκαμεν) ἐπὶ τῆς ἀνωτάτῳ τοῦ παντὸς αἰώρας οὐδὲν ὑστεροῦν ἔχει πρὸς τελειότητα, τοῦ δὲ παρ' ἡμῖν πυρὸς ἡ ὕλη πρόσγειος οὖσα, φθάρτη καὶ διὰ τῆς ὑποστρεφούσης παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη, διὰ τοῦτο τὴν ὀξυτάτην φλόγα συνεχῶς Ἥλιόν τε καὶ Δία προσαγορεύει. τὸ δ' ἐπὶ γῆς πῦρ Ἥφαιστον, ἑτοίμως ἁπτέμενόν τε καὶ σβεννύμενον"*. „Da die Wesenheit des Feuers eine *zweifache* ist, und zwar das *ätherische*

Feuer in jener höchsten Schwebe des Alls nichts hat, was hinter ihm kommt in bezug auf Vollendung, die Materie unseres Feuers dagegen eine irdische ist, zugrunde gehend und durch die sich in sie umwendende Materie (ὕλη) abwechselnd eine um die andere (jedes um jedes) wiedergeboren, so nennt er deshalb jene kontinuierlich rascheste und heftigste[1]) Flamme Helios und Zeus, das irdische Feuer dagegen Hephaestos, angemessen[2]) (ebenmäßig) sich entzündend und verlöschend."

Schleiermacher bemerkt bereits, daß die Stelle einen starken heraklitischen Beigeschmack habe. Er bezieht dies freilich nur auf die letzten Worte, die dem Ephesier sogar wörtlich entlehnt sind. Für uns hat sie aber zunächst auch noch den engsten Zusammenhang mit dem, was wir im vorstehenden über den heraklitischen Inhalt der Worte des Martianus über den Elementarprozeß zu entwickeln bemüht waren. Wie bei Martianus die materies incomprehensa, so erscheint hier der Äther zugleich als Feuer, und doch zugleich als vom Feuer ganz so wie bei Martianus jene unsinnliche Materie auch unterschieden. Der Unterschied wird auf das deutlichste dahineingesetzt, daß das irdische Feuer *φθαρτὴ καὶ διὰ τῆς ὑποστρεφούσης* (sc. *ὕλης*) *παρ᾽ ἕκαστα ζωπυρουμένη* sei, d. h. daß es — auf dem heraklitischen Wege

---

[1]) Beide Begriffe liegen in *ὀξυτάτην*, das man daher vielleicht durch „intensivste Flamme" wiedergeben könnte.

[2]) Man könnte das *ἑτοίμως* sehr gut in seiner gewöhnlichen Bedeutung fassen und übersetzen „effektiv sich entzündend und verlöschend," wenn nicht das *μέτρα* in dem bald zu erwähnenden Fragmente Heraklits die obige Übersetzung zu bestätigen schiene. Ein Sinnunterschied ist jedoch bei beiden Übersetzungen nicht vorhanden.

nach unten — selbst *zugrunde* geht und sich ebenso wieder — auf dem Weg nach oben — aus einer *anderen sich in es umwandelnden oder umwendenden* (ὑποστρεφούσης[1]) *Materie* wieder entzündet. Die Worte παῤ ἕκαστα ζωπυρουμένη heben noch besonders präzis hervor, wie jede dieser Materien, eine um die andere, abwechselnd in die andere hinein untergeht und aus ihr wieder entsteht. Es wird also in diesen Worten nur der heraklitische universelle Stoffwechselprozeß beschrieben, und die unterscheidende Wesenheit des irdischen Feuers gerade dahin angegeben, daß dasselbe in den *Kreislauf des Elementarprozesses eintritt* und *an der Spitze einer Reihe steht*, in die es, sich umwandelnd, untergeht und aus der es sich ebenso wieder umwandelnd herstellt.

Als der unterscheidende Charakter des *ätherischen* Feuers aber wird hervorgehoben, daß es *keine solche Reihe hinter sich habe*, aus der es sich herstelle und vollende (οὐδὲν ὑστεροῦν ἔχει πρὸς τελειότητα), daß es also *nicht* eintritt in den Elementarumwandlungsprozeß und in ihm erzeugt wird, weshalb ihm auch die *Kontinuität* (συνεχῶς) zugeschrieben wird im Gegensatz zu dem verlöschenden und sich wieder entzündenden Elementarfeuer.

---

[1]) Schneider am Rande meines Exemplars will statt ὑποστρεφούσης „ὑποτρεφούσης" lesen. *Richtig* gefaßt würde dies immer noch keinen Sinnunterschied geben. Denn die *Ernährung* der Elemente besteht im heraklitischen und stoischen Systeme eben darin, daß sich ein Element in das andere umwandelt. Es kann aber ὑποστρεφούσης nicht zweifelhaft sein, weil es durch das οὐδὲν ὑστεροῦν, in welchem der Begriff der *Reihe* liegt, gefordert wird und weil es, zunächst schwieriger scheinend, doch, wie oben gezeigt, einen vorzüglich guten Sinn gibt.

Wendet man aber ein, daß dies doch als eine stoische Anschauung vom Äther bei einem stoischen Schriftsteller für Heraklit nichts beweisen könne, so soll hier vorläufig nur bemerkt werden, wie dieser Punkt, daß der Äther nicht im Elementarprozeß nach oben erzeugt werde, *weit davon entfernt war, die allgemeine, ja auch nur die verbreitetere stoische Ansicht zu sein*, diese vielmehr ausdrücklich (s. Cicero de nat. Deor. II, 33, p. 341, Cr.) *den Äther im Elementarumwandlungsprozeß nach oben entstehen ließ*, und es dürfte daher schon hiernach nicht unwahrscheinlich sein, daß, wo die Stoiker abweichend hiervon dem Äther die ihm hier in den Allegorien angewiesene Stellung zum Elementarprozeß geben, dies, wie die bisherige Entwicklung schon von so vielen Seiten aus übereinstimmend gezeigt hat, nur auf einem *festeren Anschließen* an irgend eine *bei Heraklit hierfür vorhandene Grundlage* zu beruhen scheint, die wir später näher hervortreten sehen und in ihrer Einwirkung auf die stoischen Versuche, sie zu verstehen und sie mit dem Elementarprozeß in Verbindung zu setzen, betrachten werden (vgl. § 22).

Wie man aber vorläufig auch hierüber denke, jedenfalls zeigt die Stelle der homerischen Allegorien auf den ersten Blick, mit welchem Unrecht Schleiermacher, auf sie seinen Tadel des Clemens gründend, meint, Herakleitos habe den *ἀρχέγονος* der Welt nicht Hephaestos nennen können; denn dieser *sei ja nur das erscheinende* Feuer, wie ihn der Verfasser der Allegorien ja auch als *πῦρ ἑτοίμως ἁπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον* bezeichne. Gerade umgekehrt rechtfertigt diese Stelle den Clemens und *belegt* die Angabe des Martianus, daß Heraklit den Vulkan wirklich demorator totius mundi genannt habe, auf

das augenscheinlichste. Die Stelle definiert den Hephaestos als *πῦρ ἑτοίμως ἁπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον*. Aber gerade ebenso definiert ja auch Heraklit selbst in einem erst später eingehend zu betrachtenden, hier nur für den vorliegenden Punkt beiläufig anzuziehenden Bruchstück das reale Weltall selbst als „immer lebendes, ebenmäßig sich entzündendes und ebenmäßig verlöschendes Feuer" (*κόσμος — — — ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*). Der Verfasser der Allegorien definiert also den Hephaestos nur genau mit denselben Worten, mit welchen Heraklit sein — das reale Weltall konstituierendes — kosmisches Feuer definiert. Wollte also Heraklit dies kosmische, den Werkmeister der realen Welt bildende und als solches den Reigen des Elementarprozesses führende Feuer theologisierend personifizieren, so konnte er dies, mindestens nach der Definition in den homerischen Allegorien zu schließen, gerade nur unter dem Namen des Hephaestos tun. Oder vielmehr, er hat es getan, wie wir durch Martianus wissen, und die Worte des Verfassers der Allegorien zeigen nur, daß dieser — und die Stoiker überhaupt, insofern sie dieser spekulativen Auffassung des Hephaestos treu blieben[1]) — dies gleichfalls nur aus Herakleitos entlehnt haben.

---

[1]) Was sie aber unmöglich konsequent konnten, wobei sie sich vielmehr infolge des bei ihnen an die Stelle der spekulativen Auffassung tretenden, durch den ganzen Olymp und das Reich der Elemente andererseits hindurchgeführten Allegorisierungssystems in die wesentlichsten Widersprüche mit sich selbst versetzen mußten; siehe oben Bd. I, p. 376, 1. Ein solcher flagranter Widerspruch war es, wenn die Stoiker die spekulative begriffliche Auffassung einzelner Götter bei He-

Auch die in derselben Stelle vorliegende Auffassung von Helios und Zeus als koordinierter Bezeichnungen für das kontinuierliche Feuer stimmt ganz überein mit der Bedeutung, die wir seit lange bei Heraklit

---

raklit und ihr eigenes Personifizieren von Naturabstraktionen zusammenwerfend, das einemal (cf. Diog. L. VII, 147) Hephaestos als „*πῦρ τεχνικόν*" und im selben Augenblick Hera als Luft, Poseidon als Wasser etc. definieren, gleich als ob dies denselben Sinn hätte und das *πῦρ τεχνικόν* auch nur solches erscheinende Feuer sei, während es, und zwar auch wieder nach ihnen selbst — das kosmische ist, welches die anderen Elemente als seine Momente in sich einschließt. Denn wie flagrant der Widerspruch ist, geht am einfachsten daraus hervor, daß die Stoiker auch wieder bei demselben Diogenes (sowie bei Plut. Plac. I, 7; Athenagor. leg. pro Christ. p. 28, ed. Ox.) ihren höchsten Gott, den Zeus, als dieses *πῦρ τεχνικὸν* (*ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν*) definieren und dem Hephaestos nur das *πῦρ ἄτεχνον*, inartificiosum übrig bleiben würde. Man würde aber sehr unrecht haben, zu glauben, daß Diogenes an dieser Verwirrung und diesem Widerspruch schuld ist. Der Grund liegt vielmehr darin, daß die Stoiker sich einerseits mit heraklitischen Traditionen und Götterdefinitionen tragen, die sie nie ganz-los werden, und andererseits diese mit ihren eigenen, aus ganz anderem Holze geschnitzten Götterauffassungen durcheinander werfen. Der Grund liegt darin, daß sie das einemal Heraklit treu bleiben, das anderemal, wenn auch ohne es selbst zu wissen, ganz von seiner Auffassung abweichen. Der Grund liegt endlich, speziell Hephaestos und das Feuer anlangend, darin, daß die Stoiker niemals die prozessierende Natur des heraklitischen Feuers wahrhaft begriffen oder mindestens festgehalten haben, daß sie infolgedessen das höchste heraklitische Feuer (den ideellen Prozeß, über den sogleich gehandelt werden wird) ganz verlieren, und daher das *πῦρ τεχνικόν*, welches bei Heraklit dem Hephaestos entspricht, bei ihnen in die Stelle des Zeus hinaufrückt, insofern sie sich nicht eben mehr von jenen heraklitischen Traditionen als von sich selbst leiten lassen. Eine Folge davon war es, daß sie ihr

für Zeus als sein intelligibles, ebenso gegensätzliches als in der reinen Identität mit sich verbleibendes Gesetz der ideellen unsichtbaren Harmonie, als sein rein ideelles und deshalb seine Momente niemals in realen Gegen-

---

höchstes Feuerprinzip als belebende, erzeugende Wärme fassen, wovon Cicero sehr weise tut, in dem oben a. O. es dahingestellt sein lassen zu wollen, ob dies auch seine heraklitische Bedeutung gewesen sei. Und indem sie andererseits nun doch wieder mehr oder weniger unklare Blicke in die wahre und höchste Natur des heraklitischen Feuers werfen, die bei einzelnen, besonders Zeno, sogar tiefer eindringend gewesen zu sein scheinen, aber keine wirkliche und festgehaltene Konsistenz in der Schule erlangten, ist die einfache Folge von alledem, daß die Stoiker, als Sekte genommen, eigentlich niemals selber wußten, was sie an ihrem Feuer hatten, sich vielmehr stets in die offenbarsten Widersprüche über dasselbe verlieren. Wie unleugbar dies ist, wie wenig man dem Diogenes die obige Verwirrung schuld geben darf, mag folgendes zeigen. So unterscheidet der Stoiker Balbus bei Cicero, de nat. Deor. II, 15, das zerstörende irdische und das animalische Weltfeuer, welches die alles belebende und erzeugende Wärme sein soll: atque hic noster ignis, quem vitae usus requirit, confector est et consumptor omnium, idemque quocunque invasit, cuncta disturbat ac dissipat. Contra ille corporeus (das den Körpern einwohnende) vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet etc. Dies wäre also die gewöhnliche stoische Auffassung des prinzipiellen zugrunde liegenden Feuers als belebende Wärme, als Lebensfeuer, die wir schon oben (p. 14 sqq.) besprochen und dabei gezeigt haben, daß auch Schleiermacher sie vom heraklitischen Feuer teilt. Aber kurz vorher erklärt derselbe Balbus (ib. II, 11) mundi ille fervor purior, perlucidior, mobiliorque multo: ob easque causas aptior ad sensus commovendos quam hic noster calor, quo haec quae nota nobis sunt, retinentur et vigent. Hier erscheint also bereits unser Feuer, das irdische, als calor, und zwar gerade als jene belebende und ernährende Wärme, die dort das höchste zugrunde liegende

satz auseinandertretenlassendes und verlöschendes Logos-Feuer gefunden haben, sowie mit dem Gebrauch, den in der oben erörterten (p. 24sqq.) Stelle des platonischen Kratylos von der Sonne zu machen von einem Heraklitiker versucht wird. —

Weltfeuer ausmacht. Es gibt also, wie es nach der letzten Stelle scheint, doch noch ein höheres über diese belebende und erzeugende Wärme hinausgehendes Feuer. Welches ist dies? Denn mit dem multo mobilior etc., mit dem bloß quantitativen Unterschied werden sich doch die Stoiker nicht helfen können. Er zeigt bloß, daß sie doch noch von der Existenz eines solchen Unterschiedes wissen, aber seinen Begriff nicht mehr bemeistern. Wenn nun Zeno bei Stobaeus (T. II, p. 538) sagt: *δύο γένη πυρὸς εἶναι, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφὴν, τὸ δὲ τεχνικὸν αὐξητικόν τε καὶ τηρητικὸν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζώοις· ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή· τούτου δὲ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρων οὐσίαν*, so würde das eine bei Heraklit dem bloß erscheinenden, das andere dem kosmisch-elementarischen Feuer desselben entsprechen; indem nun aber die Stoiker bekanntlich auch noch höhere Formen und Auffassungen ihres Prinzips als die *φύσις* kannten, würde auch hier wieder die Spur eines noch höheren dritten vorliegen. Und daß Zeno, der in der Tat von allen Stoikern am meisten in Heraklit eingedrungen zu sein scheint, auch wirklich ein solches noch höheres drittes Feuer gekannt hat, beweisen die Worte des Balbus bei Cicero, nat. de Deor. II, 22: Zeno ita naturam definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via. — — — Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quandam et sectam quam sequatur. Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet, et continet natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consuetrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. Hier liegt also, wie auch bereits Villoison Comm. de Theol. phys. Stoic. p. 511, ed. Osann. gesehen hat, noch ein dritter Unterschied und noch ein drittes Feuer vor, ein ignis plane artifex, welches noch über dem ignis artificiosus

Der Irrtum Schleiermachers in bezug auf den Hephaestos wäre jedenfalls dargetan. Allein es würde sich kaum verlohnt haben, diesen Irrtum zu relevieren, wenn er nicht offenbar auf das innigste mit der ganzen Schleiermacherschen Anschauung des heraklitischen Feuers und somit seiner Gesamtauffassung Heraklits zusammenhinge.

Dieses Irrtums Ursache und Beschaffenheit, die sich eigentlich jetzt aus der gesamten vorstehenden Entwicklung bereits deutlich ergeben haben muß, klar und kurz zusammenzufassen, wird der angemessenste und zugleich sein positives Resultat mit sich führende Schluß dieser Untersuchung über die Natur des heraklitischen Feuers sein.

Schleiermacher unterscheidet zwischen dem zugrunde liegenden und dem erscheinenden Feuer, welches letztere er immer nur als elementarisches Feuer in seinem engsten Sinne, als erscheinende Flamme, auffaßt.

Bei beiden übersieht er zunächst, wie bereits bemerkt, was bei Heraklit gerade das Wesen aller Feuersnatur war, das Prozessieren des Gegensatzes. Aber eine weitere, hiermit eng zusammenhängende Folge ist, daß, was ihm das zugrunde liegende Feuer ist, bei Heraklit schon zur Stufe des kosmisch-elementarischen Feuers gehört. Ja der Begriff desselben ist bei Heraklit noch tiefer gefaßt.

---

steht, wie dieses über dem ignis inartificiosus. Welches ist aber der wirkliche begriffliche Unterschied zwischen dem ignis plane artifex und dem ignis artificiosus? Daß jedenfalls Balbus dieses Unterschiedes nicht mehr mächtig ist, liegt auf der Hand. In der Tat aber liegt ihm nichts anderes zugrunde, als der oben näher zu entwickelnde Unterschied des ideellen und des kosmisch-elementarischen Feuers Heraklits, seines Gedankens der reinen Negativität und des reellen negativen Prozesses.

Es ist ihm dasselbe zugleich *Bild* und *Existenz*, *Typus* und reinste *Wirklichkeit* des Gesetzes des prozessierenden Gegensatzes.

Es ist ihm mit einem Worte der *reale Prozeß*, dessen Momente daher bereits — und zwar *beständig* — in *realen* Gegensatz auseinandertreten und wieder zusammengehen, verlöschend und sich entzündend.

Das Verlöschen des Feuers ist aber bei Heraklit nicht im Sinne des gewöhnlichen Lebens zu nehmen. Der Prozeß des Feuers selbst ist vielmehr bei ihm *fortwährendes, stetiges* Sichaufregen und Verlöschen. Eben deshalb aber auch das Verlöschen selbst nur *fortwährendes Sichwiederentzünden* und zu Feuer werden. Das Verlöschen des Feuers ist die Erzeugung der *anderen* Elemente, welche sämtlich nur *Umwandlungen des Feuers* sind, *πυρὸς τροπαί,* wie Herakleitos selbst sagt, die sich ihrerseits wieder stetig in Feuer rückwandeln. So ist dies *kosmisch-elementarische Feuer* der tätige Werkmeister der realen Welt (ignis artificiosus; *πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν*, wie die Stoiker sagten), der sie beständig aus sich erzeugt und bildet. Deshalb ist auch das *ganze Weltall selbst* nichts als ein immerlebendes Feuer, *πῦρ ἀείζωον,* wie Heraklit in jenem Bruchstück den *κόσμος* ausdrücklich definiert. Alle anderen Elemente und die sich aus ihnen bildenden Dinge sind daher nur die zu *reellen* Unterschieden auseinandertretenden und wieder in es selbst zurückgehenden Momente dieses kosmisch-elementarischen Feuers, welches das Universum konstituiert. Dieses Feuer kann und muß ein „immerlebendes" genannt werden, obgleich es ein „sich ebenmäßig *verlöschendes* und entzündendes" ist. Denn auch dies Verlöschen ist nur eine Umwandlung (*τροπή*) des Feuers und eine solche, die zudem ihrerseits

gar nichts anderes ist, als die Bewegung, wieder zu Feuer zu werden. Es ist somit kein Widerspruch zwischen dem „immerlebenden" und dem „sich entzündenden und verlöschenden" Feuer, welches in demselben Fragment als Definition der Welt auftritt. Im Gegenteil. Die reale Weltbildung selbst kommt nur dadurch zustande, daß dies Feuer beständiges, aber reelles, Auseinandertreten seiner Momente, beständiges, aber reelles Verlöschen (und Sichentzünden) ist; denn welches von beiden Momenten man auch fortnehmen würde, — *πάντα γὰρ οἰχήσεσθαι* — immer würde, — um dies von Heraklit selbst gegen Homer über den Streit (siehe oben § 4) gebrauchte Diktum hier anzuwenden (und es gehört mit dem vollsten Rechte hierher, denn dieser Streit und dieses Feuer sind, wie auf der Hand liegt, garnichts Verschiedenes, sondern beide ganz identisch, nichts anderes als der Gedanke des realen Prozesses) — alles verschwinden. Denn nehme man das Verlöschen des Feuers fort, so würde es zu keiner realen Welt existierender Dinge kommen können, und nehme man das Sichentzünden des Feuers fort, so würde ebenso die stetig weltbildende und erzeugende Kraft und somit die reale Welt selbst fortfallen.

Die Welt ist also gerade nur deshalb immerlebendes Feuer, weil dieses kosmische Feuer zwar auch Prozeß und somit Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist, aber eben eine solche, welche es zum reellen Unterschied und Auseinandertreten ihrer Momente — wenn diese auch ebenso beständig wieder sich mit sich einigen und zusammengehen — kommen läßt. Nur *beide* Seiten, das immerwährende und immer reelle Entzünden wie Verlöschen zusammen, sind der wirkliche Prozeß, die ganze Bewegung und das

wahre Leben dieses immerlebenden Feuers und dieses Feuer daher ebenso kosmisch als elementarisch, ebenso erscheinendes als zugrunde liegendes Feuer.

Bei alledem ist dies Feuer bereits — und dadurch allein kommt eben die Welt zustande und dadurch ist es auch der Werkmeister derselben — real sich dirimierende, seine Momente in reelle, wenn auch fließende Unterschiede herauslassende und aus dem Unterschiede wieder mit sich zusammengehende Bewegung und Einheit.

Die Unterschiede erlangen hier beständig als Feuer, Wasser, Erde und, was sich aus diesen bildet, ebenso wirkliches Bestehen, als sich diese bestehenden Unterschiede immer wieder in die Einheit des Feuers zurückwandeln.

Im Unterschiede von dieser zum reellen Unterschiede auseinandertretenden Einheit und Bewegung des kosmisch-elementarischen Feuers, die wir deshalb das Feuer des realen Prozesses nennen, war ihm das innere Gedankengesetz dieses Prozesses, — das diesem realen Prozesse zugrunde liegt und ihn durchwaltet und dessen Realisation jenes kosmische Feuer ist — rein ideelle Einheit, rein intelligible Bewegung, die ihre gegensätzlichen Gedankenmomente, deren stets ineinander umschlagende Identität sie ist, niemals in reellen Unterschied und Gegensatz auseinandertreten läßt. Darum nannte er es das niemals verlöschende Feuer (*τὸ μὴ δῦνον ποτέ*). Oder er nannte es deshalb auch das eine Weise, den Namen des Zeus, der allein ausgesprochen und allein nicht ausgesprochen werden will, weil jede Wirklichkeit, auch die flüchtigste, nur durch den reellen Unterschied der Momente da ist und jeder solcher reelle Unterschied ihrer Momente für diese ideelle Einheit der rein spekulativen Bewegung schon

ἀδικία wäre. — Oder er nannte diese ideelle Einheit der reinen Gedankenbewegung die unsichtbare Harmonie, die besser, reiner ist als die sichtbare, die sich in der Sphäre der *ἀδικία,* des reellen, wenn auch fließenden, Unterschiedes der Momente vollbringt, eine reinere Harmonie, die somit nur das Vorbild der sichtbaren ist. Oder er nannte sie das (eine) Weise, welche das von allem (Wirklichem) absolut Getrennte sei (siehe § 15), oder auch das eine Weise, die Sentenz, die alles ewig leitet. Oder den Zeus, für welchen die in den Gegensatz der Momente auseinandertretende und die sich mit sich einende Bewegung identisch ist, dessen absoluter Wandelbewegung aber die Seelen nicht folgen können und somit in das Reich des reellen Unterschiedes tretend hierdurch Körperlichkeit annehmen. Oder er setzte den ideellen und den reellen Prozeß als Sehnsucht nach Einheit und als Erfüllung oder als Übereinstimmung mit sich und Friede (*ὁμολογία* und *εἰρήνη*) und als die Welt des Sreites und Kampfes sich gegenüber, in welcher die Unterschiede zur reellen, sich festhaltenwollenden Existenz gelangen. Oder er nannte das ideelle Gesetz des intelligiblen Prozesses den alles, und wie wir noch sehen werden, auch das kosmische Feuer durchwaltenden, und somit in höchster Instanz weltbildenden Logos, den Logos in Gemäßheit dessen (*καθ' ὅν*) alles Werdende immer wird, wie uns Amelius bei Eusebius (Praep. Ev. XI, 19) und bei Cyrillus c. Julian (VIII, p. 283, C. D., ed. Spanheim) gut berichtet: *καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος, καθ' ὃν ἀεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ἐγένετο.*

Es ist dies *καθ' ὅν* streng genommen richtiger und präziser als *δἰ οὗ* oder *ἐξ οὗ*, denn das Verhältnis ist nicht sowohl ein ursächliches, als bereits an sich reines

Idealitätsverhältnis. Dieser *λόγος* ist bereits an sich reine Idee und Vorbild des Seins, zu welcher er sich in der platonischen Philosophie in bewußter Weise abklärt, entwickelt und bestimmt.

Was ferner hierbei hervorgehoben zu werden verdient, ist, wie Heraklit allemal da dieses rein ideelle und als von dem reellen Prozeß selbst unterschieden gedachte Gesetz des intelligiblen Prozesses vor Augen hat, wo er von seinem absoluten Einen spricht. Denn ganz so, als ein solches absolutes Eine, hat er bereits seinen absoluten Begriff bezeichnet, ja kaum existieren einige wenige Bruchstücke, in welchen er ihn nicht so bezeichnet hätte. Das eine Weise ist der Name des Zeus (Clem. Strom. V, 14). Das eine Weise das Wissen der leitenden *γνώμη* (Diog. L. IX, 1). Das „Eine" ist es, das im sich Unterscheiden sich selbst mit sich selber eint, wie die Harmonie des Bogens und der Leier (Plato, Sympos. p. 187, b.). Das eine Göttliche (*ἓν τὸ θεῖον*) ist es, das alles beherrscht, allem genügt, alles überwindet (Stob. Serm. III, p. 48). Ja dies letzte Bruchstück, in welchem dieses göttliche Eine das genannt wird, was auch die menschlichen Gesetze durchdringt und ernährt, ebenso gut wie den Prozeß der kosmischen Bewegung, läßt vielleicht am sinnfälligsten hervortreten, wie ihm dieses absolute Eine nicht der kosmische gegensätzliche Prozeß selbst, sondern das von diesem gedachte ideelle Gesetz des Prozesses war. Die Kategorie des Einen ist also für Heraklit nicht minder wichtig als für Parmenides, nur daß ersterer dasselbe noch bei weitem tiefer und spekulativer gefaßt hat. Dieses „Eine" ist auch offenbar hinzugedacht, wenn das Weise von ihm, obgleich es alles durchwaltet, dennoch das „von allem Getrennte" genannt wird (Stob. Serm. III, p. 48).

Und der Sache nach ist es auch wieder dies Eine, welches er im Auge hat, wenn er in jenem Bruchstück (T. I, p. 73) sagt: „Die N a t u r (φύσις) liebt sich zu verhüllen, verbergen, und v o r der Natur der Demiurg der Natur.“ Die φύσις ist doch nie bei ihm etwas anderes als der r e a l e P r o z e ß , das Gesetz des Streites, der alles konstituiert und vermöge dessen in der Tat jedes existierende s c h e i n b a r e E i n e der beständige Kampf der Gegensätze ist, die es bilden. Was das in z w e i t e r Instanz Verborgene genannt wird, der noch v o r der Natur sich zu verbergen liebende Demiurg, ist somit nur jenes absolute Eine, die ideelle Grundlage des kosmischen Prozesses selbst.

Daß beide Prozesse, der ideelle und der reelle Prozeß, weder örtlich noch zeitlich getrennte Existenz von einander haben, braucht kaum noch hervorgehoben zu werden; es liegt in allem, was wir gesagt und angeführt haben. Der ideelle Prozeß, der λόγος ist vielmehr nur i n dem reellen kosmischen Prozesse vorhanden a l s i h n d u r c h - w a l t e n d, d. h. a l s s e i n r e i n e r p r o z e s s i e r e n - d e r G e d a n k e , er hat nur eine verschieden g e d a c h t e Existenz von ihm.

Daß Heraklit dennoch niemals dazu gelangt ist, diesen seinen i d e e l l e n Prozeß, den λόγος in selbstbewußter Weise als das, was er offenbar ist, als die r e i n e I d e e des Prozesses zu erfassen und auszusprechen, ist bereits verschiedene Male und gleich am Anfang dieser Arbeit nach seinen inneren Gründen entwickelt worden. Er konnte dies nicht, weil er das Absolute, auch den ideellen Prozeß, zwar als schlechthin u n s i n n l i c h , aber immer noch als nur o b j e k t i v s e i e n d , noch nicht als G e d a c h t s e i n und gedachte Existenz auffaßt.

Merkwürdig ist inzwischen auch hierin, wie nahe er

in jener Bezeichnung des „Weisen", das in drei Fragmenten als Bezeichnung für sein Absolutes wiederkehrt, und in dem absoluten Wissen alles Seienden und Künftigen, welches seiner Notwendigkeit (εἱμαρμένη) zukommt (s. §§ 15 u. 26), daran ist, auch diese Schranke zu durchbrechen und in die gedachte, im Denken und Wissen vorhandene geistige Existenz seines Absoluten hindurchzudringen.

Das Anstürmen gegen diese innerlich bereits aufgehobene Schranke war jedenfalls der pulsierende Drang und die Qual dieser Philosophie und das Geheimnis ihrer Gärung. Wir haben in ihr eine ihres eigenen tiefsten Begriffes nicht mächtige Philosophie vor uns, und gerade dies ist es, was sie so dunkel und schwierig gemacht hat. Man werfe von hier aus einen Blick auf jene Schilderung im platonischen Kratylos zurück, ob sie jetzt nicht noch konkreter verständlich alle diese Züge mit gewaltigen Strichen hinstellt. Man sehe, mit welcher tiefen spekulativen Gerechtigkeit und Anerkennung Plato, nachdem der eine Heraklitiker — (man kann aber alle diese Heraklitiker ebenso gut als bloße Personifikationen von Stellen und Ausführungen des heraklitischen Werkes fassen) — das sich durch alles Hindurchziehende (also den λόγος, wie dies sich durch alles Hindurchziehende anderwärts überall genannt wird) für die Sonne, der andere für das Feuer selbst, der Dritte für das dem Feuer immanente Warme selbst erklärt hat und alle diese, getrieben von dem ringenden Drang ihres Begriffes, in scheinbar widersprechenden und doch, der von ihnen damit verbundenen Bedeutung nach, identischen Formen sich verlieren, — endlich dem Ephesier die gefesselte Zunge löst und durch einen Paukenschlag dieses wirre seines eigenen Begriffes nicht mächtige Konzert zum Schweigen

bringt, indem er den vierten Heraklitiker selbst erklären läßt: dieses sich durch alles hindurchziehende, dieses niemals untergehende Feuer, dieser alles durchwaltende und dennoch mit nichts Sinnlichem vermischte Logos sei — der Gedanke!

Ob Heraklit seine, wie wir sahen, bestimmt von einander unterschiedenen Gedanken des ideellen und des reellen Prozesses immer streng und konsequent von einander geschieden habe, ob er diesen Unterschied stets festgehalten und ihm beide nicht auch hin und wieder in eins zusammengesunken seien, ist eine andere und kaum mit völliger Sicherheit zu beantwortende Frage. Vieles mußte eine solche stellenweise, sei es scheinbare, sei es wirkliche, Nichtbeachtung jenes Unterschiedes mindestens leicht möglich machen. So zuerst gerade der von der großen spekulativen Kraft Heraklits zeugende Punkt, daß ihm der ideelle Prozeß dem kosmischen Prozesse immanent war, als diese eine Immanenz nur ein von ihm verschieden gedachtes Sein hatte, und doch noch nicht zur Selbsterkenntnis seines eigenen Gedachtseins gekommen war. Ferner der Umstand, daß beiden, dem ideellen wie dem kosmischen Feuer, der Begriff gemeinsam war, prozessierende Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein zu sein, ein Begriff, ohne den man überhaupt keinen Schritt bei Heraklit machen kann. Auch das kosmisch-elementarische Feuer ist bereits logischer Prozeß; es hat die logische Bewegung des ideellen Prozesses an sich, mit dem einzigen Unterschiede, daß es die entgegengesetzten Momente des ideellen Prozesses zu reellen, aber sich immer wieder aufhebenden (fließenden) Unterschieden heraustreten läßt, daß es auch verlischt und gerade durch dieses reelle Verlöschen (und die damit zugleich gegebene

kreisende Bewegung seines beständigen sich Wiederentzündens) das reale Weltall herstellt. Beide unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß das eine — der ideelle Prozeß — der reine Gedanke der Negativität selbst, das andere — das kosmische Feuer — der seine Unterschiede zu reellem Dasein entlassende und wieder in ihre Einheit aufhebende und hierdurch den kreisenden κόσμος erzeugende Prozeß des Negativen ist; daß der erste Prozeß also rein geistige Bewegung — aber im Reiche des Natürlichen[1]), in der Sphäre des Seins und seines reellen Unterschiedes, ist.

Wegen dieser gemeinsamen Bedeutung der logischen prozessierenden Bedeutung konnte aber ebensowohl auch die Gedankenverwechslung beider Feuer oder Prozesse nur eine scheinbare sein, und an manchen Orten sehr wohl das kosmische Feuer und seine Bezeichnungen an Stelle des ideellen Prozesses und der seinigen stehen. Auf eine solche, sei es wirklich, sei es scheinbare, Verwechslung beider Gedanken scheint es vielleicht hinzudeuten, wenn gerade ein so scharfer Denker wie Theophrastos (bei Diog. L. IX, 6) uns sagt, Heraklit habe in seinem Buche dasselbe ein andermal anders dargestellt (*τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι*), ein Ausspruch, welcher auch wieder auf jene in der Schilderung des Plato hervorgehobene Vielnamigkeit hinzielt.

[1]) Man vgl. hier das oben p. 59, 1 über die drei stoischen Feuer Entwickelte. Es wird jetzt einleuchten, daß dem ignis plane artifex zum Unterschied von dem ignis artificiosus gar nichts anderes als dieser von Zeno selbst, wie es scheint, bereits nicht mehr ganz klar begriffene Unterschied des ideellen und des kosmisch-elementarischen Feuers Heraklits zugrunde liegt, während das ignis inartificiosus dem nur erscheinenden Feuer entspricht.

Wie dem auch sei, von den auf uns gekommenen Fragmenten des Ephesiers muß man jedenfalls sagen, daß in ihnen, vielleicht höchstens mit Ausnahme eines einzigen, das aber auch nur scheinbar hiergegen verstoßen dürfte, der Unterschied stets festgehalten und gewahrt ist. Eine sich jedoch hieran von selbst anschließende Bemerkung ist folgende: Es wird aus der vorhergehenden Entwicklung jetzt von selbst einleuchten, daß das philosophische Verdienst des Empedokles im Grunde in gar nichts anderem besteht, als darin, diesen Gedanken des ideellen und des reellen Prozesses bei Heraklit aufgefaßt, herausgegriffen, und ihm festen Unterschied gegeben zu haben in seiner Lehre von der Welt der ideellen Einheit, in welcher deshalb nichts Wirkliches ist, und der Welt des Streites oder des *νεῖκος*, in welchem die Unterschiede jener Einheit heraustreten und es damit erst zur wirklichen sinnlichen Existenz kommt (z. B. Simplic. in de Coelo f. 68, b.: *Ἐμπεδοκλῆς δὲ ὅτι δύο κόσμους ἐπιδείκνυται, τὸν μὲν ἡνωμένον καὶ νοητὸν, τὸν δὲ διακεκριμμένον καὶ αἰσθητόν.*[1]) Zwar fehlte diesem Manne die spekulative Kraft Heraklits, und eben deshalb beging er den großen philosophischen Verstoß, den ideellen Prozeß, der bei Heraklit im kosmisch-reellen Prozesse ist, ihn als sein demiurgischer Gedanke durchwaltend, in zeitlicher Trennung, als eine besondere Welt der Welt des reellen Prozesses als einer gleichfalls besonderen entgegenzusetzen, wodurch

[1]) Nicht unwichtig ist zu beachten, wie bei Empedokles im Sphairos ausdrücklich auch das Feuer nicht bestehen bleibt, z. B. Philopon. ad Ar. de gener. et corr. f. 5, a.: *Ἐμπεδοκλῆς φησὶ τῆς φιλίας κρατούσης τὰ πάντα ἓν γίνεσθαι καὶ τὸν σφαῖρον ἀποτελεῖν ἄποιον ὑπάρχοντα, ὡς μηκέτι μήτε τὴν τοῦ πυρὸς μήτε τῶν ἄλλων τινὸς σώζεσθαι ἐν αὐτῷ ἰδιότητα.*

ihm beide, die ideelle wie die reelle, zu *einseitigen* Bestimmtheiten, jene zur *bloßen* Einheit, diese zur *bloßen* Vielheit werden und *beide* somit aufhören mußten, überhaupt noch jede an sich selbst *Prozeß* und Einheit des Gegensatzes zu sein. Gewiß hat daher Plato recht, wenn er im Sophisten dem Empedokles diese Auflockerung und Auseinandertrennung des bei Heraklit geeinten spekulativen prozessierenden Gegensatzes in abstrakte Bestimmtheiten als einen wahrhaften philosophischen Rückschritt zum Vorwurf macht. Immerhin aber war, glauben wir, mit diesem Rückschritt doch andererseits für die *Entwicklungsgeschichte* des Gedankens *das Eine* gewonnen, daß es jetzt zu einer *totalen Abscheidung* jener beiden heraklitischen Prozesse und zu einer *reinen Aufsichselbstbeziehung* des heraklitischen ideellen *Einen* gekommen war. Mochten auch die philosophischen Bestimmungen, wie sie bei Empedokles selbst vorliegen, einen offenbar viel geringeren spekulativen Wert haben als die heraklitischen, so war doch für die weitere Geschichte des Gedankens, insonderheit auch für die platonische Philosophie, in dieser reinen Aufsichselbstbeziehung jenes Einen, in seiner *totalen* Abkehrung von der Welt des nur objektiven Seins, und in seiner reinen Einkehr *in sich* vielleicht eine Vorstufe und gewaltige Entwicklungshilfe erlangt. Denn die *objektive Dialektik der gegensätzlichen Bewegung*, die bei Heraklit bereits *jeder* dieser Prozesse, auch der ideelle, in sich hat, und die klar erkannte *Gedankennatur* des ideellen heraklitischen *Einen* in diese selbst von dem sinnlichen *Prozeß* getrennte und rein *aufsichselbstbezogene* Welt der ideellen Einheit hineinbringend, war hierin für Plato ein Weg gegeben, auf welchem sich ihm das Reich der *Idee* und

ihre antinomische Dialektik erzeugen, ja, der selbst eine innere Grundlage in ihm für die Entwicklung seines *unbedingten Einen* werden konnte. —

Dies sind die beiden heraklitischen Begriffe des Feuers, sein *niemals verlöschendes Logos-Feuer* und sein nur im gedoppelten Prozeß des beständigen Verlöschens und Sichentzündens bestehendes *kosmisch-elementarisches* Feuer, sein Zeus und sein Hephaestos. Es wird jetzt klar sein, wie wir sagen konnten, daß, was bei Schleiermacher das *zugrunde liegende* Feuer im Gegensatze zum erscheinenden ist, bei Heraklit bereits zur Stufe des kosmisch-elementarischen Feuers gehört und auch dieses Feuers Wesenheit lange nicht erschöpft. — Dies kosmisch-elementarische Feuer war somit dem Herakleitos *auch* erscheinendes Feuer, aber es war ihm niemals *bloß* erscheinendes Feuer. Wo er dieses *bloß* erscheinende Feuer im Schleiermacherschen Sinne bezeichnen will, da versucht er es, wie wir sehen werden, durch eine besondere Form (πρηστήρ) von dem kosmisch-elementarischen abzuscheiden.

Es ist ferner vielleicht kein müßiges Resultat gewesen, wenn sich uns im Laufe dieser Untersuchung ergeben hat, daß in der Tat das kosmische den Reigen des Elementarprozesses führende Feuer in Stellen des heraklitischen Werkes als weltbildend ausgesprochen werden *konnte* und eigentlich in der angegebenen Weise ausgesprochen worden sein *muß*. Es erklären sich uns dadurch die Berichte so vieler — und auch guter — Schriftsteller, unter welchen sogar die aristotelische Metaphysik, daß bei Heraklit alles *aus* dem Feuer sich herstelle und *in Feuer* wieder auflöse, oder daß das Feuer ihm weltbildend (ἀρχή) sei, ohne daß wir genötigt sind, *überall* einen reellen Irrtum anzunehmen. Es erklärt sich uns dadurch ferner,

was bisher noch unerklärlicher bleiben mußte, wieso wir wieder bei anderen Schriftstellern gar nichts vom Feuer hören, sondern den Logos oder den Zeus oder die Heimarmene und ähnliche Formen an Stelle des Feuers als weltbildendes Prinzip des Ephesiers angegeben finden. Es hat sich uns gezeigt, daß es zwei in verschiedener Potenz weltbildende Prinzipien bei Heraklit gegeben hat; in höchster Potenz das ideelle Gesetz des Gegensatzes, die unsichtbare Harmonie, der allgemeine Logos, dieses logische Feuer, zu welchem sich das kosmisch-elementarische Feuer bereits als seine von ihm durchwaltete reinste Darstellung und Verwirklichung verhält. Im letzten philosophischen Sinne ist nur dieses Prinzip wahrhaft weltbildend und wirklicher Demiurg bei ihm; dann aber das kosmisch-elementarische Feuer, welches er als die in ihrem Prozesse alle Wirklichkeit aus sich erzeugende Umwandlung und Realisierung des vorigen gleichfalls als weltbildend bezeichnen konnte und, wie sich ergeben hat, auch sicher so bezeichnet zu haben scheint. Gerade dies aber erinnert der Form nach wieder lebhaft an den Geist der alten Theologie, welche gleichfalls — man denke nur an so viele in den orphischen und anderen Kosmogonien vorliegende Parallelen — als Werkmeister der realen erscheinenden Welt nicht unmittelbar ihr höchstes Prinzip, sondern abgeleitete Evolutionen und Inkarnationen desselben zu setzen pflegt.

---

§ 19. Das Prinzip der Ableitung der Dinge aus dem Feuer.

Ehe wir an die Diskussion der kosmologischen Bruchstücke des Ephesiers gehen, ist zuvor noch eine allgemeine Frage herauszuheben und vorläufig zu entscheiden, welche

stets für jedes philosopphische System von der durchgreifendsten Wichtigkeit ist, die Frage nämlich: welches war bei Heraklit das Prinzip der Ableitung der anderen Elemente (und somit der realen Welt überhaupt) aus dem Feuer?

Gerade bei der Beantwortung dieser Frage wird sich wieder zeigen, wie infolge jenes Übersehens der logisch-dialektischen Natur der heraklitischen Bewegung auch seine Physik in ihrem innersten Wesen unverstanden bleiben mußte.

Diese Frage nach dem heraklitischen Ableitungsprinzip der Dinge aus dem Feuer wird nun bei Diog. Laert. IX, 8; Simplicius in Ar. Phys. f. 6, a., u. f. 310, a., Hermias, irris. gent. p. 223, ed. Ox. u. a. kurzweg dahin entschieden, daß Heraklit durch Verdichtung und Verdünnung, *πυκνώσει καὶ μανώσει*, die Dinge aus dem Feuer abgeleitet habe[1]).

Daß dies nun ein grober und erst in nachstoischer Zeit möglicher Irrtum sei, liegt auf der Hand. Auch ist er bereits von Schleiermacher (p. 370 sqq.) und Brandis (I, p. 160 sqq.) gerügt und hinreichend widerlegt worden. Denn einmal kann bei dem Feuer, als dem selber dünnsten, eine Ableitung durch Verdünnung nicht mehr stattfinden; andererseits setzt dieser ganze Ableitungsmodus das Feuer in derselben Weise als Prinzip aller Dinge bei Heraklit voraus, wie es bei Thales das Wasser gewesen war, und widerspricht überdies seinen Fragmenten, wie später bei der Betrachtung derselben von selbst erhellen wird, auf das vollständigste. Mit Recht äußert daher Brandis a. a. O.: „Eben darum konnte auch nicht von Ableitung

[1]) z. B. Simpl. a. and. O.: *Ἵππασος δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος — — πῦρ ἐποιήσαντο τὴν ἀρχήν· καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει κτλ.*

der Einzeldinge und Erscheinung durch Verdichtung und Verflüchtigung beim Heraklit die Rede sein, und Schriftsteller, die ihm unbehutsam diesen Prozeß der Verwandlung zuschreiben, wie Simplicius, Diogenes Laërtius u. a., widerlegen zum Teil selber diese ihre Angaben durch Hinzufügung des heraklitischen Wortes, alles sei ihm Umtausch gegen Feuer gewesen oder „alles wird gegen Feuer umgesetzt und Feuer gegen alles, wie gegen Gold die Dinge und gegen die Dinge Gold."

Allein immerhin fragt sich noch, welches war also der wirkliche Ableitungsmodus bei Heraklit. Hierüber spricht sich, einer Vermutung Schleiermachers beipflichtend, welche sich auf die Worte des Aristoteles (Phys. I, 6, p. 189) stützt: „und alle gestalten dieses Eine durch Gegensätze, wie durch Dichtigkeit und Dünnheit und durch mehr und weniger," Brandis in einer Anmerkung zu seinen eben angeführten Worten dahin aus: „Eher findet die Ableitungsweise durch das Mehr oder Weniger statt.

Was hierin nun das wirklich Richtige ist und auch von Aristoteles dabei gemeint wird, wird sich uns später ergeben.

Allein, wenn nach dem heraklitischen Prinzip der ursprünglichen Entstehung des Seins aus dem Feuer gefragt wird, so ist es klar, daß diese Antwort ebensowenig richtig ist wie die des Diogenes und Simplicius selbst. Denn erstens würde sich eben fragen, woher denn bei Heraklit der vorausgesetzten Masse des ursprünglichen weltbildenden Feuers eine solche Vermehrung oder Verminderung — vor dem Dasein der realen Welt — entstehen könne. Zweitens ist schon aus dieser Stellung der Frage ersichtlich, daß auch bei dieser Annahme im Grunde ganz ebenso wie bei der Annahme der Ableitung durch Verdichtung und Verdünnung ein qualitativer Grund-

stoff, ein materielles Feuer als in letzter Instanz der Welt ebenso zugrunde liegend, wie bei Thales das Wasser, vorausgesetzt wird. Und endlich dürfte es wohl auf der Hand liegen, daß sich in kosmogonischer Hinsicht die Ableitung durch mehr oder weniger von der durch Verdichtung und Verdünnung ihrem Gedanken nach überhaupt nicht unterscheidet; denn letztere geht eben dadurch vor sich, daß innerhalb desselben Raumes ein Mehr oder Weniger des ursprünglichen Elementes angenommen wird. Ebenso würde auch umgekehrt das Mehr oder Weniger des ursprünglichen Elementes auf einen größeren oder geringeren Raum als das ursprüngliche Quantum verteilt, an und für sich noch gar keine Ableitung motivieren.

Auf denselben Raum aber gebracht, bewirkt es eben eine Verdichtung oder Verdünnung desselben.

Die Ableitungen durch Verdichtung und Verdünnung und durch mehr oder weniger sind also dem Gedanken nach mit einander nur identisch.

Brandis selbst ist übrigens auch weit entfernt, jener Schleiermacherschen Vermutung eine sonderliche Gewißheit beizuschreiben; vielmehr zeigen seine obigen Worte: „Eher findet etc.", daß er Mißtrauen in diesen angeblichen Ableitungsmodus bei Heraklit setzt. Und in der Tat äußert er sich im Texte fortfahrend in einer von der von ihm in der Anmerkung ausgesprochenen Vermutung etwas verschiedenen Weise folgendermaßen: „Ebensowenig wie Verdichtung und Verflüchtigung des Feuers nahm Heraklit Ausscheidung ursprünglicher Gegensätze als Grund des Werdens an; auch wird ihm eine solche Annahme nicht zugeschrieben; vielmehr mußte seiner Grundanschauung nach, in dem Maße, in welchem die Bewegung gehemmt wird, aus dem Feuer das Starre

sich entwickeln, in dem Maße, in welchem sie wiederum sich beschleunigt, das Starre durch Feuer aufgelockert werden."

Dies ist ganz richtig, aber jene Frage dadurch noch keineswegs gelöst. Denn jetzt entsteht die Frage: wodurch denn bei Heraklit die Hemmung und Beschleunigung jener Bewegung entstand — eine Frage, die eben mit jener nach dem Ableitungsprinzip der Dinge aus dem Feuer ganz identisch und nur eine andere Ausdrucksweise derselben ist.

Nach den bisherigen Ansichten bildete also selbst diese Frage eine noch nicht gelöste Schwierigkeit.

Diese Schwierigkeit wird jedoch durch unsere gesamten vorstehenden Ausführungen jetzt bereits im voraus beseitigt sein; es wird klar sein, daß sie überhaupt nur dadurch entstand, daß man die logisch-dialektische Natur der heraklitischen Bewegung übersah und hiermit notwendig zugleich übersah, wie, statt eines physischen Ableitungsmodus im engeren Sinne, nur diese selbe logisch-dialektische Natur seiner Bewegung es ist, welche sein physisches Ableitungsprinzip bildet.

Auf die Frage: welches ist bei Heraklit das Prinzip, durch welches er aus dem Feuer das reale Sein ableitet, ist nämlich die Antwort ganz einfach: durch Umschlagen ins Gegenteil. Durch das Verlöschen des Feuers, — dadurch, daß jedes in sein absolutes Gegenteil[1]) umschlägt, kommt die reale Weltbildung überhaupt, und auch im einzelnen die Reihenfolge der Erscheinungen, zustande.

---

[1]) Und dies muß es, weil jedes in sich selbst schon prozessierende Einheit seiner und seines Gegenteiles ist, oder den absoluten Logos der Identität von Sein und Nichtsein in sich trägt; siehe hierüber den ontologischen Teil.

Mit der Philosophie des Ephesiers ist zum erstenmale die umschlagende Natur des Gedankens und seiner Bewegung — zum Prinzip der physischen Bewegung selbst gemacht, oder vielmehr als Gesetz der physischen Bewegung und Entwicklung angeschaut.

Daß es in der Tat nur dieses Gesetz des Umschlagens in sein Gegenteil ist, durch welches das Feuer — welches selbst nur die reinste physische Darstellung dieses Gesetzes ist — die reale Weltbildung zustande bringt, ist nun aber hier nicht bloß aus dem ontologischen Teil vorauszusetzen, sondern auch für das Gebiet des Physischen selbständig zu beweisen.

Den deutlichsten Beweis hierfür enthält das hauptsächlichste kosmologische Fragment Heraklits, welches wir bei Clem. Al. Strom. V, p. 599 finden, auf das aber, da es ohnehin im folgenden Paragraph näher durchgenommen werden muß, hier zur Vermeidung von Wiederholungen nur hinverwiesen werden soll.

Es sollen daher hier nur einstweilen einige anderweitige Berichte und Fragmente, die das Richtige klar genug hervortreten lassen, angeführt werden.

So wird das wahre Sachverhältnis auf das richtigste ausgesprochen in einer Stelle des Pseudo-Plutarch (Plac. I, 3, p. 877, C., p. 529, W.), welche auch Eusebius (Praep. Ev. XIV, 3, p. 720, D.) entlehnt, ohne daß jedoch diese Autoren ihren eigenen Bericht im mindesten verstehen: „*Ἡράκλειτος καὶ Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτου δὲ κατασβεννυμένου, κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα*". „Heraklit und Hippasos setzen als Prinzip des Alls das Feuer; denn aus Feuer, sagen sie, werde alles und in Feuer gehe wieder alles

zurück; *durch die Verlöschung des Feuers aber werde das All erzeugt.*“

Das Feuer ist also gerade dadurch *weltbildend*, daß es in sein *Gegenteil* umschlägt, *verlischt*, und nur diese seine Bewegung, in sein Gegenteil umzuschlagen, ist bei Heraklit das Prinzip für die Ableitung der Dinge.

Wie wenig freilich der Pseudo-Plutarch selbst jene unterstrichenen Worte, welche das Sachverhältnis bei Heraklit so wahr und tief angeben, zu verstehen imstande ist, zeigen die unmittelbar darauf folgenden Worte, mit denen er, und ebenso Eusebius, ganz in stoischer Weise fortfährt: „Denn zuerst werde das Feuer, indem das Dickteiligste (*τὸ παχυμερέστατον*) in ihm mit sich selbst zusammentritt, zur Erde, dann wieder werde die Erde, aufgelockert durch die Natur des Feuers, zum Wasser gemacht; dieses aber verflüchtigt, werde Luft“ etc. Gleichsam als wäre diese vorzüglich falsche Beschreibung von einem *Dickteiligsten* im Feuer etc. und jene vorzüglich richtige Angabe, daß durch des Feuers Verlöschung die reale Weltbildung vor sich gehe, nur ein und dasselbe. Aber gerade diese Zusammenstellung des Richtigsten und Falschesten zeigt nur, wie der Berichterstatter jene von ihm unverstandene Angabe alten und trefflichen Kommentatoren des Ephesiers entlehnt hat.

Eine weit richtigere eigene Einsicht in die Natur der Sache als der falsche, hat der echte Plutarch, wenn er, den heraklitischen Elementarprozeß betrachtend, sagt (de prim. frigid. p. 949, p. 843, W.): „Da aber der Untergang nur ist eine *gewisse Umwandlung* der untergehenden Dinge *in das einem jeden derselben Entgegengesetzte*[1]), so laßt uns zusehen, ob mit

[1]) *ἐπεὶ δὲ ἡ φθορὰ μεταβολή τις ἐστὶ τῶν φθειραμένων*

Recht gesagt wird jenes: Des Feuers Tod ist der Luft Geburt. Denn es stirbt das Feuer wie ein Tier, entweder mit Gewalt verlöscht oder sich durch sich selbst aufzehrend. Die Verlöschung aber macht noch deutlicher seine Umwandlung in Luft."

Hier wird also ausdrücklich und mit vollem Bewußtsein angegeben, daß jenes Verlöschen des Feuers, durch welches die reale Weltbildung vor sich geht, und jene Bewegung überhaupt, durch welche dann weiter die Reihenfolge der einzelnen Erscheinungen abgeleitet wird, in dem Umschlagen eines jeden in sein Gegenteil bestehe[1]).

εἰς τοὐναντίον ἑκάστῳ. Noch in einer anderen, gleichfalls nie berücksichtigten Stelle läßt Plutarch das wahre heraklitische Umwandlungsprinzip sehr gut hervortreten, obwohl er selbst sich dabei gerade gegen dasselbe ausspricht, nämlich ib. p. 950, E., p. 850, Wytt.: *Καὶ μὴν οὐδὲ τὸ τῆς φθορᾶς ἀληθές ἐστιν· οὐ γὰρ εἰς τοὐναντίον ἀλλ' ὑπὸ τοὐναντίου φθείρεται τῶν ἀπολλυμένων ἕκαστον, ὥςπερ τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ ὕδατος εἰς τὸν ἀέρα*", „Auch das vom Untergange hergenommene Argument ist nicht wahr. Denn nicht geht in das Gegenteil hinein jedes zugrunde gehende unter, sondern durch das Gegenteil geht es unter, wie z. B. Feuer durch das Wasser in Luft." Die Meinung, die hier Plutarch verneint, aber dabei sehr scharf und präzis bezeichnet, ist gerade die Meinung des Ephesiers. — An dieser Stelle zitiert Plutarch auch das merkwürdige Fragment des Aeschylos:

Παῦε ὕδωρ, δίκην πυρός.

Stille das Wasser, des Feuers Züchtigung.

[1]) Nur daß Plutarch, den empedokleischen Kanon der vier Elemente im Kopfe, die Luft dem heraklitischen Elementarprozeß einschiebt, ein Irrtum, auf den wir später zurückkommen, und der um so leichter entstehen konnte, als, wie die Stelle selbst zeigt, gerade auch der heraklitische Ausdruck von dem Verlöschen des Feuers sehr leicht zu der Ansicht verleiten konnte, das, wohinein das Feuer bei ihm verlösche, sei Luft.

Ebenso deutlich zeigt dies der Ausdruck *τροπή*, den Heraklit selbst für seine Ableitung der anderen Stufen des Elementarprozesses aus dem Feuer und resp. dieser Stufen wieder unter sich gebraucht, z. B. in dem kurzen Fiagment (bei Clemens. Al. V, c. 14): *„πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ κτλ.“*. Des Feuers Umwendungen sind zunächst Wasser, des Wassers aber etc.“

Es liegt auf der Hand, daß *„τροπή“* bei Heraklit für sich allein schon ganz das besagt, was seine Ausleger später durch den von ihnen zu diesem Zweck gebildeten abstrakteren Ausdruck *„ἐναντιοτροπή“* nur näher erklären, also: „Umwendung ins Gegenteil.“ *τροπή* bedeutet bei Heraklit ganz dasselbe, was „Umschlagen“ in der hegelschen Philosophie, wo auch immer Umschlagen ins direkte Gegenteil darunter verstanden wird.

Dasselbe bedeutet auch der andere von Heraklit selbst hierfür gebrauchte Ausdruck *ἀμοιβή*, Umwechslung, Gegentausch, Umwandlung. Einstimmig melden uns die Berichterstatter, Heraklit habe gesagt, wie alles Umwandlung des Feuers sei, *πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα* (siehe Diog. L. IX, 8; Simplic. in Phys. f. 6, a.). Deutlicher noch heißt es in den homerischen Allegorien (p. 468. Gal., p. 146, Sch.) *„πυρὸς γὰρ δὴ, κατὰ τὸν φυσικὸν Ἡράκλειτον, ἀμοιβῇ τὰ πάντα γίνεται“*, „durch die Umwandlung des Feuers entsteht, nach dem Physiker Herakleitos, das All.“ Am deutlichsten aber zeigt dies ein uns von Plutarch wörtlich aufbewahrtes Bruchstück des Ephesiers (de *Ει* ap. Delph. p. 388, p. 591, Wytt.) *„πυρός τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα“, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥςπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός“* „Alles wird gegengewandelt (umgewechselt) gegen Feuer und Feuer gegen alles, wie gegen

Gold die Dinge und die Dinge gegen Gold."
In zweierlei Hinsicht läßt dieses Fragment keinen Zweifel darüber, wie unter der weltbildenden Bewegung des Feuers, seiner τροπή oder ἀμοιβή, von Heraklit immer eine Bewegung und Umwandlung ins *direkte Gegenteil* verstanden wird.

Einmal, indem Heraklit statt ἀμείβεσθαι ausdrücklich ἀντὶ-ἀμείβεσθαι sagt, worin er also noch besonders hervorhebt, daß diese Bewegung des Feuers, sich umzuwandeln oder umzutauschen, eine Bewegung *in das Gegenteil seiner selbst* sei; und zweitens durch den Vergleich dieser weltbildenden kosmischen Bewegung mit der ökonomischen Bewegung der Zirkulation, mit dem Umsetzen des Goldes gegen die Dinge und der Dinge gegen Gold.

Denn hiervon ist schon im § 10, auf den hier zurückverwiesen werden muß, dargetan worden, wie Herakleitos diese Operation als ein Umschlagen in ihr *absolutes Gegenteil*, als das Auseinandertreten der *ideellen Einheit* des Wertes in die reale Vielheit der in ihr enthaltenen Dinge, und wiederum als ein Rückgehen und Umsetzen dieser realen Vielheit sinnlicher Dinge in die ideelle Werteinheit, richtig erfaßte.

Darum wird nun auch in allen Berichten die Ableitung jenes Elementes aus dem anderen immer nicht nur als eine *Geburt* des einen, sondern auch als ein hiermit notwendig gegebenes *Sterben* des anderen Elementes beschrieben, eine Ausdrucksweise Heraklits, in welcher er so adäquat, als in sinnlicher Sprache nur möglich war, hervorhebt, wie alle Ableitung nur durch die eigene *Aufhebung* dessen, aus welchem die Ableitung geschieht, vor sich geht und nur in der Bewegung desselben besteht, in sein eigenes *direktes Gegenteil* — in so direkten

Gegensatz wie Leben und Tod — umzuschlagen. So z. B. Max. Tyr. Diss. XXV, p. 230: „*μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω καὶ κάτω*[1]) *κατὰ τὸν Ἡράκλειτον καὶ αὖθις αὖ ζῶντας μὲν τὸν ἐκείνων βίον, ἀποθνήσκοντας δὲ τὴν ἐκείνων ζωήν. ζῇ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῇ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τοῦ ὕδατος*". „Es lebt das Feuer der Erde Tod und es lebt die Luft des Feuers Tod, das Wasser lebt der Luft Tod" etc. Und ebenso Plutarch (de *Ei* ap. Delph. p. 392, C., p. 606, W.): — — „denn es ist nicht bloß, wie Herakleitos sagte, des Feuers Tod für die Luft Geburt, und der Luft Tod für das Wasser Geburt" etc. (*πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις κτλ.*[2]).

Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, daß der Ableitungsmodus der Dinge aus dem Feuer bei Heraklit in nichts anderem bestand, als in dem im ontologischen Teil hinreichend auseinandergesetzten Prinzip der dialektischen Bewegung in das absolute Gegenteil und daß ihm gerade in dieser, dem Feuer, wie im vorigen Paragraph gezeigt, ununterbrochen zukommenden Bewegung die weltbildende Tätigkeit desselben bestand, wie es auch dieser seiner Eigenschaft, reinste physische Darstellung dieses Prozesses zu sein, die Stellung als oberste Stufe im heraklitischen Elementarprozeß verdankt.

Höchstens das könnte befremdlich erscheinen, wie man

---

[1]) Man liest wohl besser: *μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως ἀλλαγήν, ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω κατὰ τὸν Ἡράκλ. κτλ.* „Du siehst die Umwandlung der Körper und den Wechsel der Entstehung, den Weg nach oben und unten, nach Heraklit etc."

[2]) Vgl. oben über den Tod der Seele, welcher des Wassers, und den Tod der Götter, welcher der Menschen Geburt ist, und umgekehrt, § 5.

solange diesen Ableitungsmodus der Dinge bei Heraklit in seiner Bestimmtheit verkennen konnte, nachdem doch nicht bloß Plutarch ganz explizite, sondern selbst christliche Kirchenväter das Richtige darüber eingesehen zu haben scheinen. Mindestens kann man sich nicht präziser, kürzer und treffender über den Unterschied des herakliti-schen Ableitungsmodus von dem der früheren ionischen Naturphilosophie ausdrücken, als es Arnobius (adv. Gentes. ed. Or. II, c. X, p. 53) tut: „Vidit enim Heraclitus res ignium conversionibus fieri, concretione aquarum Thales," bei Thales entstünden die Dinge durch Verdichtung des Wassers, bei Heraklit durch Umkehrungen des Feuers, — falls man nämlich dabei unter conversio nicht eine Umwandlung überhaupt, sondern ganz bestimmt eine Umwandlung in das spezielle Gegenteil versteht.

---

§ 20. Fortsetzung. Die kosmologischen Bruchstücke bei Clemens Alexandrinus. Die Stufen des Elementarprozesses. Der Gedanke derselben.

Ehe wir das Vorstehende aber weiter verfolgen und zur Entwicklung des Elementarprozesses im einzelnen übergehen, ist es nötig, eine Stelle des Clemens, welche uns die schätzbarsten Bruchstücke über die Naturlehre des Ephesiers mitteilt, hier, und zwar zur leichteren Übersichtlichkeit in dem Zusammenhange, in welchem sie der Kirchenvater gibt, vorauszustellen, und dieser die Diskussion ihrer Teile in dem Maße, in welchem die Untersuchung es fordert, folgen zu lassen: Clemens Al. (Strom. V, c. 14, p. 255, Sylb., p. 711, Pott.) sagt: *σαφέστατα Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ταύτης ἐστὶ τῆς δόξης· τὸν μέν τινα*

κόσμον, ἀΐδιον εἶναι δοκιμάσας· τὸν δέ τινα, φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν εἰδώς· οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πως ἔχοντος· ἀλλ' ὅτι μὲν ἀΐδιον τὸν ἐξ ἁπάσης τῆς οὐσίας ἀϊδίως ποιὸν κόσμον ᾔδει, φανερὸν ποιεῖ λέγων οὕτως· „Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις Θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα[1])" *ὅτι δὲ καὶ γενητὸν καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι ἐδογμάτιζεν, μηνύει τὰ ἐπιφερόμενα· „Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα· θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ" δυνάμει γὰρ λέγει· ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ Θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν, τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν· ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα· ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται, σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ· „Θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρῶτον ἦν ἢ γενέσθαι γῆ" ὁμοίως καὶ περὶ τῶν ἄλλων στοιχείων τὰ αὐτά.*

Wir beginnen zunächst mit der Übersetzung des ersten

---

[1]) Dies Bruchstück — aber ohne das, jedoch sehr echte „*τὸν αὐτὸν ἁπάντων*" — kennen auch Plutarch. de anim. procr. p. 1014, p. 129, W., und Simplic. in de Coelo f. 68, b. (Scholia in Arist., ed. Brand. p. 279), welche es jedoch beide nicht in so textueller Form wie Clemens mitteilen, sondern nur den ersten Satz desselben und zwar mehr aus dem Gedächtnis zu zitieren scheinen. Plutarch hat: *κόσμον τόνδε οὔτε τις Θεῶν, οὔτε τις ἀνθρώπων ἐποίησεν* und bricht hier ab; Simplicius fügt noch hinzu „*ἀλλ' ἦν ἀεί*", so daß sich schwer bestimmen läßt, ob er dies *ἀεί* hinter *ἦν* las, oder das bei Clemens folgende *καὶ ἔστιν καὶ ἔσται,* das er nicht mehr gibt, dahinein zusammenzieht. Dagegen dürfte das *τόνδε* hinter *κόσμον* bei Clemens zu ergänzen sein. Denn so haben Plutarch und Simplicius übereinstimmend, und auch Alexander von Aphrodisias (s. § 25) muß so gelesen haben.

in dieser Stelle enthaltenen Bruchstückes und des darauf folgenden, auch diese hier noch nicht nach allen ihren Seiten betrachtend.

„Die Welt, die Eine aus allem[1]) hat keiner der Götter noch Menschen gemacht, sondern sie war und ist und wird sein ewiglebendes Feuer, maßvoll[2]) sich entzündend und maßvoll verlöschend." „Daß er aber, fährt Clemens fort, — die Welt auch als entstehend und vergänglich festsetzte, zeigt das später Folgende: „„Die Umwandlungen des Feuers sind zuerst Meer, von dem Meere aber ist die Hälfte Erde, die Hälfte aber feurige Atmosphäre (πρηστήρ)" ". „Der Fähigkeit (dem Ansich) nach, meint er, — fügt Clemens hinzu[3]), — weil das Feuer durch den alles durch-

---

[1]) d. h. die eine und selbige aus allen Dingen, die aus allen innerlich identische; siehe unten.

[2]) Schleiermacher faßt dies μέτρα oder μέτρῳ, wie Eusebius setzt, räumlich auf. Unsere Auffassung, welche sich in der Folge von selbst darlegen und rechtfertigen wird, bestätigt sich auch durch das synonym zu nehmende ἑτοίμως ἁπτόμενον etc. (angemessen) in der im § 18 zitierten Stelle der Allegorien.

[3]) Wie die Übersetzung zeigt, behalte ich die Interpunktion des Textes zwischen λέγει und ὅτι bei. Denn Creuzers im Dionysos (p. 80) gemachter Vorschlag, das Kolon daselbst ganz fortfallen zu lassen, hebt sich, wie schon Schleiermacher (p. 377) bemerkt, daran auf, daß die Umwandlung des Feuers nicht δυνάμει, sondern auch wirklich ἐνεργείᾳ geschieht. Das Kolon aber hinter πῦρ zu setzen und τὰ σύμπαντα als Subjekt zu τρέπεται zu fassen, oder auch die Interpunktion mit uns zu belassen, das σύμπαντα aber als Objektsakkusativ zu τρέπεται — statt zu διοικοῦντος λόγου, wie schon Creuzer will — zu verstehen, würde zwar keine wirkliche Sinnverschiedenheit von der obigen Übersetzung gewähren, wohl aber ohne Not annehmen heißen, daß Clemens bei der Darstellung des Ephesiers sich

waltenden Logos und Gott durch die Luft hindurch in das Feuchte, wie in einen Samen der Weltbildung umgewandelt wird, welchen er Meer nennt. Aus diesem aber wird wiederum Erde und Himmel und, was von diesen umfaßt wird."

Was in dem ersten Bruchstücke der zu „*κόσμον*" gemachte Zusatz *τὸν αὐτὸν ἁπάντων* besagen will, wird des Zusammenhanges wegen erst später näher erörtert werden. Jedenfalls ist zuvörderst die Gesamtbedeutung des Fragmentes vollständig klar und hat sich uns schon zum voraus in dem § 18, auf den hier zurückverwiesen werden muß, ergeben. Das Weltall wird hier von Herakleitos selbst definiert als jenes kosmische Feuer, als der reale, den in ihm enthaltenen Momenten unterschiedenes Dasein gebende, Prozeß, den wir in dem angezogenen Paragraph näher erörtert und dessen Unterschied von dem ihm innewohnenden Gesetze des ideellen Prozesses (dem Logos) wir daselbst aufgezeigt haben. Die, trotz der scheinbaren Verschiedenheit der sinnlichen Formen und Gestaltungen, die sie umfaßt, in sich einige und identische Welt — (denn dies ist, wie hier vorausgesetzt werden mag, die Bedeutung des *τὸν αὐτὸν ἁπάντων*[1]) — ist ein immerlebendes Feuer.

---

vielleicht zu sehr stoischer Ausdrucksweise bediene; cf. Diog. L. VII, 136 von den Stoikern: *καί ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα* (nämlich Zeus) *τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ, κτλ.*

[1]) Schleiermacher (p. 450) meint, man habe nur die Alternative, diese Worte zu fassen, entweder als „die Welt die eine und selbige aus allen Dingen" aber in dem Sinne, daß Herakleitos sich damit habe in Opposition setzen wollen gegen solche, die mehrere Weltsysteme lehrten, oder aber als „die Welt, dieselbige für alle Menschen" (vgl. § 30), welche Auffassung auch Brandis akzeptiert. Wir halten beides für

Wollen wir den eigentlichen Sinn des Bruchstückes kurz und erschöpfend wiedergeben, so könnten wir es nach allem Bisherigen am besten durch folgende freie Übersetzung tun: „Die Welt — — war, ist und wird sein immerwährendes Werden, beständig, aber in wechselndem Maß (vgl. hierzu § 26), aus dem Sein in (prozessierendes) Nichtsein und aus diesem in (prozessierendes) Sein umschlagend." —

Was uns in unserem Bruchstücke zunächst vorzüglich wichtig und dennoch immer übersehen worden zu sein scheint, ist, wie Heraklit hier, indem er die Welt ein „immerlebendes Feuer" nennt, und dieses als ein ebenmäßig „sich entzündendes und verlöschendes" bezeichnet, das Leben dieses ausdrücklich von ihm als *πῦρ ἀείζωον* bezeichneten Feuers somit auch in seinem

---

gleich unrichtig. Unsere Auffassung*), nach welcher in jenen Worten die innere Identität der Welt herausgehoben werden soll, eben die Seite, nach welcher die Welt nur eines, *πῦρ ἀείζωον*, ist, wird sich im Verlaufe immer mehr und mehr bestätigen. Wir bemerken hier nur, daß wir diese Worte also nur in dem Sinne fassen, in dem uns Arist. Phys. Ausc. I, 2, p. 185, B. von der heraklitischen Philosophie sagt: *περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα (ἔσται) ὁ λόγος*; in dem Sinne, in welchem uns ein Heraklitiker bald (§ 21) von Wasser und Feuer sagen wird *ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτά*. Oder wie Chrysippus (ap. Phaedrus de nat. Deor. p. 19) die Welt nennt: *τὸν κόσμον ἕνα τῶν φρονίμων*. Ihren letzten Beleg wird unsere Auffassung im § 25 bei Betrachtung von Arist. de Coelo III, 1 erhalten.

*) Ebenso müssen wir uns daher jetzt gegen die Ansicht von Zeller erklären, welcher (I, p. 459) das *ἁπάντων* auf die „Götter und Menschen" in dem Fragmente beziehen will, und zwar so, daß die Worte den Grund andeuten sollen, weshalb keiner von diesen die Welt gemacht habe, weil sie nämlich alle zusammen als Teile in ihr enthalten seien.

Verlöschen fortbestehen läßt. Das Verlöschen widerspricht also nach Heraklit dem immerwährenden *Leben* dieses kosmischen Feuers *nicht*. Im Gegenteil. Es bildet ebenso gut als das „sich entzündend" gerade die *Definition* dieses „immerlebenden" Feuers. Beides sind gleichmäßig die eigenen Momente, in deren unausgesetztem Prozeß gerade das *Dasein* dieses ewigen kosmischen *Feuers* besteht.

Dieses Feuer *lebt* also auch in seinem Verlöschtsein. Das Verlöschtsein konstituiert selbst ein Moment seines Lebens und Prozesses. Genau hiermit zusammenhängend ist es, wenn es in dem darauf folgenden Bruchstück heißt: „die *Wandlungen* des Feuers sind *zuerst* Meer, des Meeres abêr etc." In der Pluralform *τροπαί* liegt offenbar, daß auch die nachfolgenden Umwandlungen des *Meeres* und resp. der Erde, weil diese Elemente ja selbst nur Umwandlungen des Feuers darstellen, von Heraklit mittelbar als *eigene Umwandlungen* des Feuers angeschaut werden und werden können. Sonst würde nur von *einer* *τροπή* des Feuers die Rede sein können. Noch bestimmter als die Pluralform zeigt dies das Wort *πρῶτον*. Die Wandlungen des Feuers sind *zunächst* Meer. In *zweiter* Linie, folgt hieraus, sind also auch die weiteren Wandlungen des Meeres Wandlungen des Feuers. (Schon hieraus ergibt sich, wie der zu *κόσμον* gemachte Beisatz *τὸν αὐτὸν ἁπάντων* eben nur diese *innere Identität* der Welt hervorheben soll.)

Diese Wandlungen des Feuers in Wasser und resp. des Wassers in Erde sind die Seite oder das Moment des *Verlöschens* des Feuers im ersten Bruchstück. Wir sehen jetzt also, mit welchem Recht es bei Pseudo-Plutarch und Eusebius (im vorigen Paragraph) hieß: durch das *Verlöschen* des Feuers komme die reale Welt-

bildung zustande. Denn durch dieses Verlöschen des Feuers, durch seine Umwandlung in sein Gegenteil, kommt das Wasser, die Abstufung und Reihenfolge der verschiedenen Elemente und das gesamte Reich der Realität überhaupt zur Existenz, wie ja auch Clemens a. a. O. ausdrücklich berichtet, daß dem Ephesier das Gebiet des *Feuchten* der *Same der Weltbildung* gewesen sei, aus dem sich ihm Erde und Himmel und alles *besondere* Dasein dann weiter entwickelt habe.

Wie die Umwandlung des Feuers in Wasser etc. das *Verlöschen*, so stellt wieder die Rückwandlung des Meeres in *feurige* Atmosphäre (πρηστήρ), und resp. somit auch mittelbar schon die Rückwandlung der Erde in Meer, das *Sichentzünden* des Feuers im ersten Bruchstück bei Clemens dar. Der Prozeß, in welchem das Leben dieses ewiglebenden kosmischen Feuers also besteht. ist also die beständige Umwandlung des Feuers in die sich abstufende Reihenfolge der anderen Elemente und der aus dieser sich bildenden realen Existenzen, und die ebenso beständige Rückwandlung der reellen Dinge in Feuer.

Erst *beide* Seiten zugleich und zusammengenommen — was nicht genug hervorgehoben werden kann — *bilden das Dasein, das Leben und den Prozeß des kosmischen Feuers.* Beide *Bewegungen* finden, wie unsere Fragmente zeigen, *gleichzeitig* (denn es ist von μέτρα, aber von keinem ἐν μέρει die Rede) und *in nur wechselndem Maße* statt. Diese Bewegungen selbst, sagen wir, das Übergehen in das Stadium des Entzündet- und Verlöschtseins finden immer ununterbrochen und gleichzeitig statt, sind nur die beiden Seiten *einer* Bewegung. Nur der *erreichte* Übergang, das eingetretene Verlöscht*sein* oder Entzündet*sein*

(welches jedes aber wieder sofort eben in die entgegengesetzte Bewegung umschlägt) bildet einen qualitativen Knotenpunkt in dieser stetigen Bewegung oder ein Maßverhältnis, welches wir später sich genauer entwickeln sehen werden (§§ 23 u. 26). Es wird sich daselbst noch weiter zeigen, daß Verlöschen wie Sichentzünden stets gleichzeitige und immer nur quantitativ sich überwiegende Prozesse sind, daß also beide (und die realen Existenzen überhaupt) immer nur quantitative Maßbestimmungen einer Einheit, nämlich der einen ihnen zugrunde liegenden, ins Gegenteil umschlagenden Bewegung sind. Dies ist es, was Heraklit mit dem *μέτρα... μέτρα* bezeichnet. Erst dies ununterbrochene, gleichzeitige und gleichmäßig tätige Ineinandersein beider nur in ihrem quantitativen Überwiegen oder in ihrem Maße wechselnden Seiten gibt das Dasein des kosmischen *πῦρ ἀείζωον* oder des Weltalls.

Diese stete Gleichzeitigkeit beider Momente und ihr wechselndes Maß ist auch schlechterdings notwendig: denn das Feuer ist nur dies: perennierend zu verlöschen, sich beständig in sein Gegenteil[1]), das Wasser, umzuwandeln; das Wasser seinerseits ist nur dies, immer mählich, einerseits in Erde, andererseits in Feuer umzuschlagen, welches letztere sofort wieder zu Wasser wird, oder richtiger: welches ein beständiges Wasserwerden ist, wie das Wasser nur ununterbrochenes, aber mähliches Feuer- und Erdewerden ist usf. Oder wie wir im ontologischen Teile bereits gehabt haben, *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη*. „Der Weg nach oben und unten ist ein und derselbe." Wir sehen hier wieder auch von dieser Seite recht deutlich, wie dieses Fragment durch-

[1]) Man vgl. hierzu auch die im folgenden Paragraph zu diskutierende hippokratische Stelle.

aus nicht von einer formal gleichmäßigen Abstufung des Elementarweges, die gar nicht vorhanden ist (s. §§ 21 u. 22), sondern von der inneren Identität dieser durch sich selbst beständig in ihr eigenes Gegenteil umschlagenden Bewegung zu verstehen ist. Wie dies im § 7 von der logisch-metaphysischen Seite als die Bedeutung jenes Fragmentes nachgewiesen ist, so zeigt sich jetzt auch auf dem physikalischen Gebiete dasselbe. Das Feuer ist nur der perennierend sich aufreibende Prozeß beständig zu Wasser zu werden, den Weg nach unten zu wandeln. Das Wasser ist aber gleichfalls kein Sein, sondern — und zwar im heraklitischen Sinne sofort und in demselben Maße, in welchem je ein Atom des Feuchten aus jenem beständigen Prozeß des Feuers erzeugt wird — nur die mähliche Bewegung sich fortlaufend in Feuer (und resp. weiter unten in Erde) rückzuwandeln, sich unausgesetzt in den Weg nach oben und unten zu dirimieren.

Der Ausspruch *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη* enthält also in dieser Hinsicht nichts anderes als, was unser jetziges Fragment dadurch lehrt, daß es das Weltall als ein beständiges Feuer definiert und das Leben dieses Feuers dahinein setzt, der Prozeß des ebenmäßigen Entzündens und Verlöschen, d. h. das beständige Ineinanderumschlagen des Weges nach oben und unten zu sein. —

Was uns ferner auffälligerweise stets fast unbeachtet geblieben zu sein scheint, ist, wie Clemens in den Worten: *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ Θεοῦ κτλ.* als noch vor und über jenem kosmischen Feuer, als somit in höchster und letzter Instanz weltbildendes Prinzip bei Heraklit, den alles durchwaltenden Logos erwähnt. Auch das Feuer selbst wird nach der Stelle des Clemens von diesem Logos noch unterschieden, und erst durch diesen, auch es selbst regierenden und durchwaltenden

Logos, wird es in sein Gegenteil, das Feuchte, umgewandelt.

Es springt in die Augen, wie genau dies mit alledem übereinstimmt, was wir über diesen Logos (s. §§ 13 u. 14) und zumal zuletzt (§ 18) über seine Bedeutung und Stellung als das i d e e l l e Gesetz des prozessierenden Gegensatzes entwickelt haben, von welchem selbst das Feuer nur reinste physische Darstellung ist, von welchem selbst das k o s m i s c h e W e l t f e u e r sich noch als der seine Momente in realen Gegensatz auseinandertreten lassende Prozeß unterscheidet.

Ohne diese von uns für den Logos in Anspruch genommene Bedeutung muß es durchaus unverständlich bleiben, was Clemens hier in seiner Darstellung der heraklitischen Physik und des Elementarprozesses mit dem Logos und seiner ihm eingeräumten Stellung v o r dem Feuer — und als dieses selbst umwandelnd — will.

Man kann aber auch nicht im geringsten Clemens beschuldigen wollen, hier mit diesem *λόγος* und der Stellung, die er ihm gibt, oder eigentlich mehr d u r c h s c h e i n e n läßt, als er sie ihm gibt, etwas dem Ephesier Fremdes in ihn hineingetragen zu haben. Denn erstens wird seine Angabe bestätigt durch alles, was wir über diesen *λόγος διοικῶν* als das echteste und eigentlichste heraklitische Prinzip gehabt haben; zweitens werden wir noch sehen (s. § 28), daß Heraklit das Wesen dieses seines weltbildenden *λόγος* u n m i t t e l b a r a m A n f a n g s e i n e s W e r k e s und somit noch vor der Lehre des Elementarprozesses explizierte. Drittens endlich wird die Angabe des Clemens noch außer allen Zweifel gesetzt durch die eigenen Worte Heraklits in dem dritten von Clemens a. a. O. angeführten Bruchstück: *θάλ. διαχ. καὶ μετ. εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρῶτον ἦν κτλ.*

Wir wenden uns jetzt, um dies Bruchstück mit in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen, zur weiteren Übersetzung der clementinischen Stelle. „Aus diesem — dem Feuchten, welches Heraklit den Samen der Weltbildung nenne — wird wiederum Erde und Himmel und das von diesen Umfaßte. Wie es aber wieder aufgelöst und in Feuer rückgewandelt wird (*ἐκπυροῦται*)[1], macht er klar durch die Worte: „„Das Meer wird ausgegossen und gemessen nach demselben Logos (Gesetz), welcher zuvor statthatte, ehe es Erde war."" In gleicher Weise aber sagt er auch von den anderen Elementen dasselbe."

Wir sind nämlich vorläufig der bisher üblichen, auch von Schleiermacher und Brandis etc. adoptierten Fassung und Übersetzung des Schlußsatzes in unserem Bruchstücke gefolgt. Wir müssen aber sofort gestehen, daß wir diesem Satze, „welcher (Logos) zuvor statthatte, ehe es (das Meer) Erde war" keinerlei Sinn abgewinnen können.

Wir wundern uns, daß man über diese Schwierigkeit bisher so, als wenn gar keine vorläge, hinweggegangen ist, um so mehr, als in dem Bruchstück ja selbst eben die gedoppelte Bewegung des Meeres nach oben und unten, — nämlich sein Auseinandertreten, wodurch alles Besondere erst wird, seine Selbstzerlegung (*διαχέεται*) in Feuer und Erde, und andererseits wieder sein sich selbst wieder herstellender und es auf sein früheres Maß zurückführender Rückgang in sich (*μετρέεται*)[2]) — des

---

[1]) Man achte darauf, wie hier der Ausdruck *ἐκπυροῦται*, wie das unmittelbar folgende Fragment zeigt, auf das es Clemens anwendet, nur die beständige Umwandlung des Wassers auf dem Wege nach oben, nicht aber einen plötzlichen allgemeinen Weltbrand bezeichnet.

[2]) Diese Auffassung von *μετρέεσθαι*, zugemessen wer-

genaueren beschrieben werden soll. Ja, auch wenn man in dem Bruchstück nicht mit uns die Beschreibung der gedoppelten Bewegung des Meeres, nach unten und oben und auch seiner sich wiederherstellenden Rückbildung aus den anderen Stufen, sondern mit Schleiermacher (p. 380) wegen der, dies aber gar nicht beweisenden, einleitenden Worte des Clemens bloß die Beschreibung des Rückganges nach oben aus der Stufe des Feuchten sehen will, so würde die Erde doch ebensowenig hier hinein passen. Denn soll das Fragment nur den Aufgang des Wassers nach oben beschreiben, so müßte — was übrigens allem Bisherigen widerspricht — bis dahin auch nur der Weg nach unten beschrieben worden sein. Wie widersprechend und den Gegensatz in beiden Bewegungen übersehend wäre es aber dann nicht, den Rückgang des Wassers nach oben nach dem Gesetze statthaben zu lassen, welches war, „ehe das Wasser Erde war," welches also nur für die dem Rückgang des Wassers nach oben entgegengesetzte Umwandlung desselben in Erde galt? Und wenn man aus den Einleitungsworten des Clemens „wie es aber wieder aufgelöst und in Feuer rückgewandelt wird etc.", folgern will, es dürfte in den nun angeführten Fragmenten nur der Rückgang nach oben gelehrt werden, dann müßte man vor allem erwarten, daß dieses Fragment mit dem Rückgang der Erde begönne und ihn schildere.

Und ferner: wie unbegreiflich wären nicht in jedem Falle die von Clemens dem Fragment hinzugefügten

---

den, als der Wiederherstellung des Meeres auf das Quantum und Maß, welches es vor seiner Dirimierung in Feuer und Erde hat (also seiner Rückbildung aus Feuer und Erde), bedarf noch einer näheren Nachweisung, die ihr in § 23 gelegentlich zuteil werden wird.

Worte: „Gleicherweise sagt er auch über die anderen Elemente *dasselbe*.“ Denn lautet das Bruchstück: das Wasser wird ausgegossen etc. nach dem Logos, der statthatte, ehe es *Erde* war, — so ist jedenfalls etwas nur der *speziellen* Natur des *Wassers* Zukommendes in dem Fragment ausgesagt, und jene Worte des Clemens, welche nur dann verständlich sind, wenn in dem Fragment von Heraklit ein *formal-allgemeines* Bewegungsgesetz ausgesprochen ist, wären unmöglich.

Um also unsere Meinung über die Stelle vorzutragen, so ist der Text des Clemens krank, die richtige Lesart uns aber noch von Eusebius Praep. Ev. XIII, c. XIII, p. 676, ed. Par. aufbewahrt, wo der Schlußsatz des quäst. Fragmentes lautet: „— *λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι*“ und wonach das ganze Fragment also zu übersetzen ist: „das Meer *wird ausgegossen und gemessen nach demselben Logos, welcher zuerst war, ehe es (selbst) noch war*.

Es liegt auf der Hand, wie dies sofort einen vorzüglich echten heraklitischen Sinn gewährt. Das Meer wird regiert nach demselben Gesetz der prozessierenden, stets in ihr Gegenteil umschlagenden Identität der Gegensätze von Sein und Nicht, welches vor der Existenz des Meeres selbst war, welches, wie wir gesehen haben, allem Sein, selbst dem Feuer, präexistent ist und das treibende Bewegungsgesetz in ihm bildet. *Dasselbe* Gesetz des Umschlagens ins Gegenteil, *derselbe* alles durchwaltende Logos — ist dann der Sinn des Fragmentes, — durch welchen das Meer vom Feuer produziert wird, bildet zugleich schon das Gesetz, durch welches auch das Meer selbst wieder regiert und seine eigene Umwandlung in Feuer und Erde bestimmt wird. Gewiß ist nichts echter heraklitisch, als diese in der Lesart bei Eusebius so nach-

drücklich hervorgehobene Identität und Präexistenz des Logos, nach welchem die Entwicklung und Bewegung jeder Naturstufe stattfindet, vor allem Sein. Dann sieht man auch deutlich, wie Heraklit die in seinem Fragment bei Sextus (siehe § 28) seinem Werke von ihm selbst vorangeschickte Behauptung, daß alle Dinge nach (d. h. gemäß) diesem Logos geworden seien (vgl. oben p. 68), wirklich durch seine Physik durchzuführen gesucht hat. Bei Akzeptation dieser Eusebiusschen Lesart gewährt daher auch einen ganz guten und vorzüglich richtigen Sinn die von Clemens dem Fragmente angehängte Bemerkung: „Gleicherweise — wie der Ephesier nämlich vom Meere sagt, daß es nach demselben Logos weiter entwickelt wird, welcher war, ehe es selbst war — sagt er auch über die übrigen Elemente dasselbe." Denn diese Zurückführung der Entwicklung eines jeden auf das ihm stets schon präexistierende Verhältnis war in der Tat das formal-allgemeine Entwicklungsgesetz, das Heraklit auf eine jede Elementarstufe und auf jedes Dasein überhaupt anwandte. So war dann in der Tat diese Welt der realen Verschiedenheiten zu einer schlechthin in sich einigen und mit sich identischen[1]) zu der bloßen Aufrollung des einen sie durchwaltenden Logos gemacht und jedes Sein war sich im Keim schon selber präexistent.

Ganz in diesem Sinne scheinen nun aber, die Lesart bei Eusebius erheblich bestätigend, andere Stellen auch wirklich zu zeigen, daß diese Zurückführung auf das *ὅ, τι πρόσθεν* oder *πρότερον ἦν* (*ἢ γενέσθαι*) eine bei

[1]) Jedenfalls dienen auch die Worte *εἰς τὸν αὐτὸν λόγον* zur Bestätigung dieser Erklärung des *κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων* im vorigen Fragment.

Heraklit ganz allgemein gang und gäbe Formel für die Entwicklung der verschiedenen Daseinsverhältnisse war, und auch von den sich an seine Theorie anlehnenden Sekten aus ihm akzeptiert wurde. So heißt es in dem so heraklitisierenden (siehe oben § 7) Pseudo-Hippokrates (p. 631 ed. Kuehn.) „*ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἁπάντων χρημάτων οὔδε γίνεται ὅτι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν*", ,,Keines von allen Dingen geht zugrunde und keines entsteht, was nicht auch schon früher war (ehe es war)." Man vergleiche damit auch die bekannten Verse des häufig einen heraklitischen Beigeschmack verratenden Epicharmus bei Plutarch. Consol. ad. Apoll. p. 110, A.

συνεκρίθη καὶ διεκρίθη, κἀπῆνθεν ὅθεν ἦνθεν πάλιν
γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω[1]) *κτλ.*

Noch näher liegend ist aber der Vergleich mit der stoischen Formel, die wir z. B. bei Numenius ap. Euseb. Praep. Ev. XV, c. 18, p. 820 finden: „*Ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωϊκοῖς φιλοσόφοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν, οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἷα τὸ πρότερον ἦν*", eine Formel, welche also die Stoiker gleichfalls, wie uns das Bisherige gezeigt zu haben scheint, aus Heraklit adoptierten.

Werfen wir jetzt zunächst einen Blick auf die allgemeineren Resultate, die sich aus den bisherigen Fragmenten und Berichten über die heraklitische Elementarlehre ergeben, so ist jetzt im ganzen bereits deutlich, in welcher Weise Heraklit sein großes metaphysisches Grundprinzip der prozessierenden Identität von Sein und Nichtsein zur Grundlage seiner Physik, und eben dies Prinzip der stets in ihr eigenes Gegenteil umschlagenden Bewegung zum

---

[1]) Wie Bernhardy zwei Tetrameter herstellend den Text zu lesen vorschlägt in Ersch und Grubers Enzyklopädie s. v. Epicharmos.

konsequenten Entwicklungs- und Ableitungsmodus des Elementarprozesses und seiner Stufen zu machen gewußt hat.

Heraklit fand die drei großen Gebiete des Feurig-Warmen, des Flüssig-Feuchten und des Starr-Trockenen als die drei Gattungen des realen Daseins vor. Er legte sie seiner Physik zugrunde und verstand es, sie zu den drei sich aus einander ableitenden, das gesamte Naturreich in sich fassenden Formen zu verarbeiten, eine Dreiteilung, die bei ihm um so wesentlicher ist, als schon in seiner metaphysischen Grundidee, — den beiden gegensätzlichen Momenten des Werdens, Sein und Nichtsein und der Einheit derselben, — die innere Notwendigkeit einer solchen Trichotomie vorhanden war.

Das Feuer war ihm die physische Darstellung des reinen Werdens als der Identität der unausgesetzt ineinander umschlagenden Momente von Sein und Nichtsein. Als diese physische Darstellung seines alles durchdringenden metaphysischen Grundgesetzes war ihm das Feuer daher zwar das allem zugrunde Liegende, und somit das wahrhaft Allgemeine, aber eben weil es ihm Darstellung der jedes Sein unausgesetzt aufhebenden, es sofort in Nichtsein verkehrenden reinen Idealität des Werdens, weil es ihm somit Verkörperung der reinen Negativität war, konnte es bei Heraklit — worüber wir bald noch näher sprechen werden — auf der Stufe des Feuers als solchen zu keiner sinnlich-realen Existenz im eigentlichen Sinne kommen. Das Feuer als solches konnte sich bei dem Ephesier daher auch zu dem Dasein der sinnlich-realen Dinge nur als die negative, ihr einzelnes sinnliches Sein aufhebende und in den allgemeinen Weltprozeß münden-lassende Macht und Bewegung verhalten. — Das Feuer ist das Prinzip der für

jede einzelne Bestimmtheit negativen *Weiterentwicklung* der Dinge; es ist das Prinzip der Produktion des Allgemeinen; aber es ist nicht das, welches, als *solches*, den sinnlichen Dingen Existenz und Bestand verleiht. —

Weil auf der Stufe des Feuers selbst, als der das Sein beständig als aufgehoben setzenden und in Nichtsein verkehrenden reinen Dialektik des Werdens, zu keinem sinnlichen Dasein und Bestand gelangt werden kann, so kann also die Weltbildung nur vor sich gehen durch *Verlöschung* des Feuers, wie andererseits die *Vollbringung* dieser Verlöschung die *eigene unausgesetzt sich vollziehende Natur* des Feuers als der beständig in sein eigenes *Gegenteil* umschlagenden Bewegung ist.

Das strikte Gegenteil des *Feuers* ist, schon in der sinnlichen Volksanschauung, das *Wasser*.

Das *Verlöschen* des Feuers ist daher nicht, wie es sich Plutarch a. a. O. irrig vorstellt, Auslöschen in Luft, sondern als Umschlagen in sein striktes Gegenteil unmittelbar: zu *Wasser*werden des Feuers.

Wenn das Feuer das reine prozessierende Nichtsein, oder, mit anderen Worten, der rein negative Prozeß war, in welchem das Moment des *Seins* beständig aufgehoben und als *Nichtsein* gesetzt wird, so muß jetzt das Wasser, weil es nur das Umschlagen dieses Prozesses in sein *Gegenteil* ist, — *derjenige* Prozeß und *diejenige* Bewegung sein, in welcher das Moment des Nichtseins beständig als *seiend*, als *positiv* gesetzt wird. Die Stufe des Wassers ist es daher, auf der sich alles reale sinnliche Dasein erzeugen kann. Aus dem *Feuchten* muß sich deshalb *alles Besondere und sinnlich-Existierende* — denn alle bestimmte Existenz ist nur als *daseiend* gesetztes Nichtsein — entwickeln.

Aus dem Feuchten erst empfängt das gesamte Gebiet des sinnlich-realen Daseins seine Existenz und seinen positiven Bestand. Darum ist das Meer oder das Feuchte, wie uns Clemens oben sehr richtig vom Ephesier berichtet, der eigentliche Same der Welteinrichtung.

Daher war ihm das Reich des Dionysos das Reich der sinnlichen Existenz, des Lebens — und zugleich der Tod der reinen Bewegung. Daher wendet sich alles, was am sinnlichen Dasein festhalten will, auch die Seelen, welche die Sinnenwelt reizt, dem Gebiete des Feuchten zu (siehe oben § 9). Das Wasser ist bei Heraklit gleichfalls Werden, Fluß, Bewegung, aber reales aufgehaltenes Werden, ein Werden, welches die dem Feuer zukommende beständige negative Bewegung des Nichtseins beständig ins Sein umbiegt und jene negative Dialektik selbst, welche der treibende Quell aller Fortentwicklung ist, beständig als seiend setzt und zu positiven Gestaltungen faßt. Das Gebiet des Wassers oder des Feuchten ist daher die Wurzel der Sphäre aller Körperlichkeit, des Lebens und seines fließenden Bestandes[1]). Es ist also die auseinandertretende und

---

[1]) Diese Bedeutung des Feuchten als synonym mit dem Leben überhaupt ist sehr gut berücksichtigt und hervorgehoben in den angeblich (cf. Lobeck. Aglaoph. p. 999) orphischen Versen bei Clemens Al. Strom. VI, p. 746, auf Grund deren der Kirchenvater den Ephesier auch beschuldigt, seine Elementarlehre dem Orpheus entlehnt zu haben:

ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, θάνατος δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή·
ἐκ δ' ὕδατος γαίη, τὸ δ' ἐκ γαίης, πάλιν ὕδωρ
ἐκ τοῦ δὲ ψυχὴ, ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα.

Wenn man das Komma im ersten Vers erst hinter *θάνατος* macht, wie bei Schleiermacher (p. 339) geschieht, so verliert der Vers jeden Sinn. Interpungiert man aber wie hier, so heißt er: „Für die Seele ist das Wasser, für das Wasser aber

dadurch den Momenten, die sie enthält, Unterschied und reellen Bestand gebende Bewegung des Feuers selbst.

Das Flüssig-Feuchte ist aber eine Mitte, welche, und zwar auch bereits nach der gewöhnlichen sinnlichen Anschauung zwei Gegensätze hat. Den einen bereits durchgenommenen des Feuers, und den anderen des Starr-Trockenen oder der Erde. Ganz ebenso war, und zwar in trefflicher Konsequenz, bei Heraklit die Erde und deren Gebiet nur das isolierte Moment des starr an sich festhaltenden Seins, und das Wasser oder das Feuchte eine dem Feurigen und Starr-Trockenen gleich sehr entgegengesetzte Mitte, deren Bewegung eben nur darin bestand, sich in diese ihre beiden Gegensätze, die sie als Momente in sich enthält, Feuer und Erde, beständig zu dirimieren. Denn das Wasser war ja nur die gleichfalls immer in ihr Gegenteil umschlagende Bewegung, das Moment des Nichtseins beständig als seiend zu setzen.

In dieser beständigen Umkehrung des prozessierenden Nichtseins in das einseitige Moment des Seins wird einer-

---

der Tod die Umwandlung (das, wohinein sie sich umwandeln). Durch den speziellen Gegensatz von *θάνατος* und *ὕδατα* zeigt sich, wie letztere mit dem Leben selbst schlechthin identifiziert werden. Für jede Stufe ist zwar die Umwandlung in die nächste relativer Tod; auch für die Seele ist es Tod, Wasser zu werden; aber Tod *κατ' ἐξοχήν* wird die Umwandlung der Stufe des Feuchten genannt, eben weil diese Stufe das sinnliche Leben *κατ' ἐξοχήν* ist. Weil dies aber immer übersehen wurde, schlägt Herrmann Opusc. II, p. 244 ganz willkürlich und ohne jeden anderen Grund, als um den Vers verständlich zu machen, zu lesen vor:

„*ἔστιν ὕδωϱ ψυχῇ, ψυχὴ δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή*“.

Mit Unrecht also, — und mit Unrecht ist er von Lobeck. Aglaoph. II, p. 948 dafür gelobt worden.

seits immer ein isoliertes, an sich festhaltendes und das Nichtsein aus sich ausschließendes *Seiendes* produziert, andererseits eben damit dies *ausgeschlossene* Moment des prozessierenden Nichtseins zur Rückkehr in seinen eigenen Wandel entlassen. Oder mit anderen Worten: als der beständige Fluß des *Entstehens* ist das Wasser einerseits ununterbrochen fortlaufende Erzeugung *der Kette des Einzelnen und Bestimmten*, und da jedes Einzelne und Bestimmte sofort *seiende Negation anderer* Bestimmtheiten ist, so ist das Wasser damit andererseits an sich schon: ununterbrochen fortlaufende Erzeugung der Negation jeder *einzelnen* Bestimmtheit und somit gleichfalls — aber in der Form des *Seins* — beständig prozessierendes Nichtsein oder Rückkehr in den negativen Prozeß des *Feuers*. Das Wasser ist daher nur die Bewegung, sich beständig nach beiden Seiten in die beiden Gegenteile, die es bereits *an sich* in sich vereint, in *Feuer* und *Erde* auseinanderzulassen.

Die *Erde* aber ist, wie ihm das Feuer die reinste Darstellung der ideellen allgemeinen Bewegung, wie ihm das Feuchte das Reich der Entstehung des Besonderen und Realen, das Gebiet des sinnlichen *Lebens* war, so ihrerseits dem Ephesier als das Reich des starr an seiner Einzelheit festhaltenwollenden Seins, welches die Vermittlung mit dem Allgemeinen, worin allein dem Ephesier das Prinzip des *Lebens* bestand, ausschließen will, — das Bild und Gebiet des *Todes* (s. oben Bd. I, p. 339 sqq.). Eben darum aber ist auch dieses an seiner Einzelheit festhaltende Sein vielmehr nur beständige Auflösung und Rückfall in die allgemeine Bewegung des Werdens.

So waren die drei Stufen der heraklitischen Physik nur *Realisationen* der Momente seines metaphysi-

schen Grundgedankens, die sich ihm notwendig aus der Durchführung desselben erzeugen mußten und die sich in der Tat durch sein eines Prinzip der in ihr Gegenteil umschlagenden Bewegung konsequent auseinander ableiteten. Eben deshalb mußte bei Heraklit das Feuer, als die reinste Darstellung dieser allem zugrunde liegenden antinomischen Bewegung, das Bild und der reinste Ausdruck des *Allgemeinen* sein. Eben deshalb konnte er alle anderen Stufen und alles Dasein überhaupt als „*Umwandlung des Feuers*" (*τροπαί*) aussprechen und alles durch die *Umwandlung* des Feuers erzeugt und wieder aufgehoben werden lassen.

Zugleich ist es nur eine fernere Folge seines Grundprinzipes, daß Heraklit, wie sich aus dem Vorigen schon von selbst ergeben haben wird, den *wahrhaften* philosophischen Begriff der *Entwicklung* aufgefunden und systematisch durchgeführt hatte. Bei Heraklit besteht *alle* Entwicklung (des Feuers, Wassers etc.) immer nur darin: daß *herausgesetzt und verwirklicht* wird, was früher schon *an sich* war. *Jedes macht sich* — und dies ist seine Entwicklung und Umwandlung — nur zu *dem*, was *es schon an sich ist*. An diesem Grundbegriff seiner Entwicklung werden wir Heraklit noch bei den scheinbar am meisten fern ab liegenden Einzelheiten festhalten sehen. Der heraklitisierende Pseudo-Hippokrates drückte dies oben so aus: es geht nichts zugrunde und es *entsteht nichts*, was *nicht schon früher war* (an sich). Heraklit selbst drückt es in dem eben durchgenommenen Fragment dahin aus, daß jedes in dasselbe Gesetz (*λόγος*) sich wieder auflöst, welches war, ehe jenes selbst war, und von dem jenes somit selbst nur eine Entwicklung und Produktion war. Offenbar liegt hier die wahrhaft spekulative Quelle des stoischen *λόγος σπερ-*

ματικός, in welchem jener spekulative Begriff aber nur noch in verkümmerter reflexionsmäßiger Gestalt fortlebt, deutlich vor. —

Zugleich liegt ferner bereits in dem Vorigen, — und auch eben deshalb haben wir uns dieser ausführlichen Auseinandersetzung unterzogen — wie die drei physischen Stufen des Elementarprozesses, Feuer, Wasser, Erde, bei Heraklit bereits an sich den Momenten des logischen Begriffes, dem Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen entsprechen, ja wie hierin, wenn auch Heraklit selbst das Bewußtsein hierüber abging, eine notwendige und wesentliche Seite ihrer Bedeutung besteht. Heraklit war dazu gelangt, die Momente des Begriffes als physikalische Stufen des Naturprozesses herauszuringen und hatte damit die ionische Physik bis hart an die Grenze gebracht, wo sie in die bewußte Philosophie des Gedankens oder in Logik umschlagen mußte.

---

§ 21. Fortsetzung. Verhältnis des Feuers zum Wasser.

Es ist schon um der Bedeutung willen, die wir eben für die Stufen des Elementarprozesses bei Heraklit in Anspruch genommen haben, vielleicht nicht überflüssig, noch einen näheren Blick auf einen schon oben hervorgehobenen Punkt zu werfen.

Wir haben oben bereits bemerkt, wie nicht aus dem Feuer als solchem bei Heraklit die Zeugung des Besonderen und Realen erfolgen kann, dies Feuer vielmehr immer auf die allem realen Dasein negative Bewegung des

Allgemeinen eingeschränkt bleiben mußte, und wie erst nach der Umwandlung des Feuers in Wasser oder aus der Stufe des Feuchten alles Besondere, alles körperliche und sinnliche reale Sein, sich entwickeln kann. Übereinstimmend hiermit hatte uns Clemens gesagt, daß das Feuchte, was er Meer nenne, der Same der Weltbildung bei Heraklit sei, und sich erst aus diesem, dem Feuchten, Erde und Himmel und alles entwickele, was diese wieder umfaßten. Clemens steht aber mit diesem Berichte nicht allein. Auch Diog. L. (IX, 9) hat, mitten unter den mannigfachen Irrtümern und Mißverständnissen, in welche er bei der näheren Explikation der heraklitischen Physik verfällt, doch noch soviel Echtes aus derselben sich gerettet, daß er bei der Darlegung des Elementarprozesses sagt: „*πάλιν τε αὐτὴν τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς το ὕδωρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπὰ, σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης*“, „die Erde aber löse sich wiederum und werde zu Wasser; aus diesem*) aber

*) Es ergibt sich hieraus und aus der früheren Erörterung (p. 102 sqq.) von selbst, mit wie hohem Unrecht daher Bernays in seiner Dissertation glaubt, daß der Bericht des Clemens, dem Heraklit wäre das Wasser der Same der Weltbildung (*σπέρμα τῆς διοικήσεως*) gewesen, nur aus einer Übertragung stoischer Sätze auf Heraklit bei Clemens entstanden sei. Ganz im Gegenteil ist für Heraklit diese kosmisch-spekulative Bedeutung des Wassers bereits nachgewiesen, und gerade bei den Stoikern ist, eben weil sie die spekulative Bedeutung des heraklitischen Feuers aus den Augen verlieren, nicht das Wasser, sondern nur das Feuer der Same der Weltbildung. Es ist nur eine Folge desselben Verkennens der ganzen bisher freilich stets übersehenen Bedeutung des Wassers bei Heraklit und seines Verhältnisses zum Feuer, wenn Bernays daselbst in bezug auf eine bald zu betrachtende, vorzüglich echte und lehrreiche Stelle des heraklitisierenden Pseudo-Hippokrates, de diaeta, die Meinung ausspricht, daß daselbst das Wasser dem Feuer

werde das Übrige, indem er fast alles auf die aus dem Meere sich entwickelnde ἀναθυμίασις zurückführt."

Aus allen diesen Gründen scheint es uns, streng genommen, unrichtig zu sein und auf einer Verkennung des heraklitischen Grundgedankens und Systems zu beruhen, wenn von dem Feuer gesagt wird, daß es die Körper nähre, insofern unter Nähren verstanden wird, daß es die erhaltende Tätigkeit und Substanz des Besonderen und Bestehenden sei, wie dies in der Tat die vorherrschende Darstellung der Sache bei den Stoikern war und z. B. der Stoiker Balbus bei Cicero de nat. Deor. II, 15, die irdische Flamme von dem animalischen Weltfeuer gerade dadurch unterscheidet, daß dieses den Körpern einwohnende Feuer alles Bestehende belebe und erhalte und ernähre etc. „Contra ille corporeus (ignis), sagt Balbus, vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet etc."

Freilich war dies bei den Stoikern nur die notwendige Folge ihres schon nach verschiedenen Seiten von uns aufgezeigten Mißverständnisses (vgl. noch weiter unten), daß sie das Feuer nicht nach dem dialektischen Gedankeninhalt, den es für Heraklit darstellt, sondern

---

mehr gleichgesetzt werde, als mit der Philosophie des Ephesiers verträglich sei. Statt gleichgesetzt zu werden, ist die dem Wasser daselbst eingeräumte Stellung eine dem Feuer durchaus entgegengesetzte und in der Tat diejenige, welche ihm allein in dem System des Ephesiers zukommt. Die Stellen des Clemens, Diogenes, des Pseudo-Hippokrates und so viele andere teils oben schon betrachtete, teils noch später zu betrachtende, stützen sich gegenseitig und erweisen diese heraklitische Rolle und Bedeutung des Wassers, die allerdings schon deshalb stets verkannt werden mußte, weil man auch die spekulative Natur seines Feuers nicht erfaßt hatte.

als Wärme, Lebensfeuer etc., und somit immer als *stoffliches Element* dem Weltall zugrunde legten.

Will man aber streng und genau heraklitisch reden, so würde man dem Obigen zufolge sagen müssen, daß dasjenige, welches das reell Bestehende *ernährt* und erhält, das *Wasser* sei, dem Feuer als *solchem* aber gerade die entgegengesetzte Tätigkeit zukomme, das Sinnlich-Einzelne nicht zu *erhalten*, sondern *aufzuheben*, es nicht zu *ernähren*, sondern zu *bewegen*, d. h. es *über sich selbst hinauszuführen*, aber gerade in dieser negativen Aufhebung des einzelnen die *Reihe* der Erscheinungen zu entwickeln und so das allgemeine Weltsystem zu produzieren.

Und wie sich dies als Konsequenz aus dem Obigen ergibt, so sagt uns in der Tat *wörtlich zutreffend* der so sehr heraklitisierende Pseudo-Hippokrates, bei dem wir schon so viel heraklitische Anschauungen und Aussprüche wiedergefunden haben, von dem Feuer und Wasser, nachdem er gezeigt, wie jedem derselben schon an sich selbst das andere notwendig sei: „ἐκάτερον δὲ χωρὶς οὔτε αὐτὸ ἐωυτῷ οὔτε ἄλλῳ οὐδενί (αὐτάρκες)· τὴν μὲν οὖν δύναμιν αὐτῶν ἐκάτερον ἔχει τοιήνδε· τὸ μὲν γὰρ πῦρ δύναται πάντα διὰ παντὸς κινῆσαι, τὸ δὲ ὕδωρ πάντα διὰ παντὸς θρέψαι“ (de diaet. I, p. 630, ed. Kuehn., I, p. 182, ed. Lind.). „Jedes von beiden aber getrennt genügt *weder sich selbst*, noch irgend einem anderen (Bestehenden). Jedes von beiden hat nämlich diese Eigenschaft: das *Feuer* kann alles durch alles hindurch *bewegen*, das *Wasser* aber *alles immer* (resp. alles durch alles) *ernähren*.“

Also: das Wasser *nährt*, das Feuer *bewegt*, d. h. hebt auf. —

Es ist daher bis zu einer gewissen Grenze nur im

Geiste der ältesten ionischen und speziell heraklitischen Physik gesprochen, was uns der Kirchenvater Lactantius vom Feuer und Wasser sagt (Institut. II, c. X, p. 156, ed. Par.) „Alterum enim (das Feuer) quasi masculinum elementum est, alterum (Wasser) quasi foemininum; alterum activum, alterum *patibile*" und bald darauf: Horum alterum nobis commune est cum caeteris animantibus, alterum soli homini datum. Nos enim quoniam coeleste atque immortale animal sumus, igne utimur, qui nobis in argumentum immortalitatis datus est, quoniam ignis a coelo est; cujus natura, quia mobilis est et sursum nititur, vitae continet rationem. Caetera vero animalia, quoniam tota sunt mortalia, tantummodo aqua utuntur, quod est elementum corporale et terrenum, cujus natura quia mobilis est ac deorsum vergens, figuram mortis ostendit.

Es folgt übrigens ebenso sehr aus der obigen Entwicklung und ist eben noch hervorgehoben worden, wie ohne diese negative, das reale Existierende aufhebende Bewegung des Feuers gleichfalls das Weltall nicht bestehen kann. Denn gerade diese das einzelne Bestehende aufhebende negative Dialektik des Feuers — ist der treibende Puls, welcher die Reihe der Erscheinungen und somit das kosmische All erzeugt. Oder, was dasselbe ist, ohne das Feuer wäre das Wasser selbst nicht mehr Wasser; es wäre vielmehr nur sofort zur Erde geworden, d. h. in starres, an seiner Einzelheit festhaltendes Sein umgeschlagen. Das Wasser ist der fortlaufende Strom des Werdens, des Realen und Besonderen. Aber auch das Werden des Realen ist — Veränderung und somit Aufhebung, Negation. Ohne diese negative Feuersnatur in ihm wäre daher das Fortlaufen dieses Stromes versiegt, das Werden des Besonderen zum fest gewordenen

und in sich beruhenden einzelnen abgeschlossen, und dieses selbst aus dem Prozesse des Lebens in Tod verkehrt. Oder das Wasser hat, wie wir früher gesagt haben, als die Feuer und Erde zusammenschließende Mitte, die Feuersnatur schon an sich selbst. Wie Heraklit sagte, daß der Streit der Vater von allem sei, und wie uns Simplicius berichtete, daß ohne ihn nach dem Ephesier „alles verschwinden würde,“ so kann und muß dieser Satz, physikalisch gesprochen, von dem Streit des Wassers und Feuers ausgesagt werden. Welches von beiden man fortnähme, würde das Bestehende verschwinden. Denn nehme man jenes fort, so würde in der negativen Dialektik des Feuers das Bestehen des Realen und Besonderen, nehme man dieses fort, so würde die das einzelne zur Wechselwirkung des Lebens und zur Weiterentwicklung zur Reihe der Erscheinungen forttreibende Ursache, dort die erhaltende, hier die unausgesetzt weltschöpferische Tätigkeit fortfallen, und somit beidemal das kosmische All gleichmäßig verschwinden (vgl. oben § 4).

Vortrefflich lehrt uns daher auch dieses sich gegenseitige Bedingen und Erzeugen von Feuer und Wasser, und wie jedes von beiden das andere schon an sich selbst habe und ohne jedes von ihnen das Bestehen des Weltalls nicht gedacht werden könne, der eben bezogene Heraklitiker (Pseudo-Hippokrates) a. a. O. „Es besteht also das Lebendige, sowohl alles andere als auch der Mensch, aus zweien, die ihrem Ansich nach verschieden, ihrer wirklichen Bewegung nach aber sich miteinander einigend sind (*διαφόροις μὲν τὴν δύναμιν, συμφόροις δὲ τὴν χρῆσιν, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος*), aus Feuer nämlich und Wasser. Mit einander geeint sind diese sowohl allem anderen, als auch sich selbst genügend.“ Hierauf folgen die oben angeführten Worte, daß

das Feuer bewege, das Wasser nähre, in deren Verlauf der Verfasser dann fortfährt: „Keines von beiden (Feuer und Wasser) kann deswegen das andere gänzlich überwältigen (*οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται διὰ τόδε*): Das Feuer nämlich, bis in das Äußerste des Wassers vordringend, entbehrt der Nahrung[1]), denn es hebt selbst auf (sc. es wendet von sich ab) dasjenige, woraus es ernährt werden soll[2]), (*ἀποτρέπεται οὖν ὁκόθεν μέλλει τρέφεσθαι*). — Wenn aber das Wasser in das Äußerste des Feuers vordringt, so hört die Bewegung auf. Es steht also jetzt still. Wenn es aber steht, so ist es nicht mehr übermächtig, sondern wird von dem hereinbrechenden Feuer in seine Nahrung verwendet[3]). Deshalb kann also keines von beiden gänzlich das andere überwältigen. Wenn aber irgend welches von beiden jemals überwältigt würde, so würde nichts von dem jetzt Exi-

---

[1]) *τὸ μὲν πῦρ ἐπεξιὸν ἐπὶ τὸ ἔσχατον τοῦ ὕδατος ἐπιλείπει τῇ τροφῇ.*

[2]) Richtig; denn das Feuer ist selbst nur: prozessierende Aufhebung des Seins — setzt also dies, sein Gegenteil, immer notwendig voraus, und zwar als Nahrung, da es durch dessen Aufhebung nur sich immer erzeugt. Man sieht hier wohl deutlich, wie wenig im § 18 bei der Explikation des Feuers als dem sich selbst in sein eigenes Gegenteil beständig aufhebenden Prozeß etwas in den Ephesier hineingetragen ist, und mit welchem Bewußtsein hier der heraklitische Verfasser den dort nachgewiesenen dialektischen Begriff des Feuers herausringt.

[3]) Das große Interesse dieser Darstellung ist zu sehen, wie hier der heraklitische Verfasser ganz unserer obigen Entwicklung gemäß aufzeigt, wie jedes, Feuer wie Wasser, das andere schon an sich selbst hat und dialektisch in dasselbe umschlägt, oder richtiger, wie jedes gar nichts anderes ist als eben diese Bewegung, dialektisch in das andere umzuschlagen.

stierenden verbleiben können“ [1]). — „οὕτω δὲ — fügt der Verfasser hinzu — ἐχόντων ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ καὶ οὐδὲ ἅμα ἐπιλείψει· „Indem sie sich aber so verhalten, werden sie immer (Feuer und Wasser) dieselben sein und auch beide zugleich nicht fehlen“ [2]), Worte, die uns noch für späteres wichtig werden werden und in welchen der Verfasser übrigens gar nichts anderes sagt, als was Heraklit selbst, wie wir sahen, in dem obigen Fragmente ausgesprochen, in welchem er die Welt für ein ewig lebendes, ebenmäßig sich entzündendes und verlöschendes, d. h. nach unserer Interpretation logisch ausgedrückt, gleichmäßig aus dem Sein in prozessierendes Nichtsein und aus diesem wieder in Sein, oder, physikalisch ausgedrückt, aus Wasser in Feuer und aus Feuer in Wasser umschlagendes Prozessieren erklärte.

---

§ 22. Luft, πρηστήρ, αἴθηρ, versuchte Wiederherstellung einer heraklitischen Reihe.

Wir haben in den von Clemens angeführten Fragmenten des Ephesiers über den Elementarprozeß immer nur die drei Elemente, Feuer, Wasser, Erde, nicht aber die Luft als Stufe dieses Prozesses angetroffen, und nicht Heraklit, sondern Clemens selbst ist es, der sie, dem stoischen Kanon folgend, bei der Umwandlung des Feuers in Wasser in seinen erklärenden Worten mit einem „δἰ ἀέρος“ (τρέπεται εἰς ὑγρόν) hineinbringen möchte. —

[1]) εἰ δέ κοτε κρατηθείη καὶ ὁκότερον, οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἐόντων ὥςπερ ἔχει νῦν.

[2]) Der Sinn ist also: sie werden weder beide zugleich fehlen, noch auch eines von ihnen, da mit jedem derselben auch schon das andere gegeben ist.

Selbst Diogenes L. IX, 9 hat noch so viel aus der echten heraklitischen Physik sich gerettet, daß er bei der Explizierung des Weges nach oben und unten der Luft gar nicht Erwähnung tut, sondern, insoweit den Fragmenten konform, das Feuer direkt in Wasser und dieses in Erde übergehen läßt und umgekehrt. Auch hat bereits Schleiermacher (p. 375 sqq., vgl. auch Brandis I, p. 163) sich dahin ausgesprochen, daß in den Berichten, in welchen die Luft gleichfalls als Stufe in dem heraklitischen Elementarprozeß angeführt ist[1]), dies auf Ungenauigkeit beruhe, — eine Ungenauigkeit, die sich übrigens aus dem kanonischen Ansehen, welches seit Empedokles die Vierheit der Elemente erlangt hatte, sehr leicht erklärt[2]).

Ebenso hat Schleiermacher (p. 378 sqq.) gleichfalls unter der Zustimmung von Brandis a. a. O. nachgewiesen, daß der *πρηστήρ* nichts anderes, als die feurige Atmosphäre oder das erscheinende Feuer selbst

[1]) z. B. Plutarch. de *Ει* ap. Delph. p. 392, Philo quod mund. sit incorr. p. 958; Max. Tyr. Diss. XXV, p. 260.

[2]) Weit genauer sind daher die freilich auch wörtlich aus dem Ephesier angeführten Stellen, in welchen der Elementarprozeß gleichfalls gelehrt wird, nur, daß die mit dem Feuer (wie wir früher gesehen haben, §§ 5—9) identische Seele des Feuers Stelle einnimmt, z. B. bei Clem. Al. Strom. VI, 2, p. 624: *Ἡράκλειτος — — ὧδέ πως γράφει· „„ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι. ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή““* und ebenso Philo de mundi incorr. p. 958: *εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησί „„ψυχῆς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατος θάνατον γῆν γενέσθαι“ “*. Diese Stellen allein hätten, da ja die Feuersubstanz der Seele nicht bezweifelt werden kann, abhalten sollen, das Feuer bei Heraklit in Luft übergehen zu lassen. Aber freilich halten sie nicht einmal den Philo ab, gerade a. a. O. die heraklitische Seele selbst für ein luftartiges *πνεῦμα* zu halten.

sei, und wir haben bereits oben (Bd. I, p. 407) darauf aufmerksam gemacht, wie Heraklit auch diesen *πρηστήρ* gerade in entsprechender Bedeutung bei den Orphikern vorfindet, den er, „Blume des unreinen Feuers,“ — — „*ἀμυδροῦ πυρὸς ἄνθος κόσμων ἐνθρώσκων κοιλώμασι*“ heißt.

Werfen wir nun aber nochmals einen näheren Blick auf die von Clemens a. a. O. mitgeteilten Bruchstücke des Ephesiers, so muß sofort auffallen, daß wir in ihnen, — was man bisher stets unbeachtet gelassen hat — gegen die allgemeine Voraussetzung eine, mindestens formell, ungleichartige Abstufung des Elementarweges nach unten und oben finden. Denn während man bisher stets annahm, daß sich der heraklitische Weg nach oben und unten schlechthin durch dieselben hindurchbewegen müsse, erhellt sofort aus der bloßen Betrachtung der eigenen Worte des Ephesiers in einem und demselben Bruchstück eine, und sei es vorläufig auch nur nominelle, Unterschiedenheit in den zu durchlaufenden Stufen. Denn die Stufen des Weges nach unten sind dem Bruchstück zufolge: *πῦρ, θάλαττα, γῆ,* die Stufen des Weges nach oben, aber *γῆ, θάλαττα,* und nicht *πῦρ,* sondern *πρηστήρ.*

Aber es liegt auf der Hand, daß hier von einer bloßen bedeutungslosen Namensverschiedenheit gar nicht die Rede sein kann, auch nicht einmal nach der eigenen Konsequenz der bisherigen Ansicht.

Denn auch nach dieser wird doch das *πῦρ* in diesem kosmogonischen Bruchstück des Ephesiers, wo es als weltbildendes Prinzip auftritt und als das ausgesprochen wird, dessen Umwandlungen nur (*τροπαί*) alle anderen Elemente und Dinge sind, eben das allem zugrunde liegende Feuer bedeuten müssen. Und in der Tat bedeutet es daselbst das, was wir das kosmisch-elementari-

sche Feuer genannt haben und von dem wir bereits oben (p. 64 sqq.) gezeigt haben, daß es ebenso sehr zugrunde liegendes als erscheinendes Feuer sei. —

Der πρηστήρ dagegen soll auch nach Schleiermacher und seinen Nachfolgern — und zwar mit Recht — gerade nur erscheinende Flamme, sinnliches Feuer sein können. Kein Zweifel also, daß wenn Heraklit auf dem Wege nach unten als Prinzip des Ausganges πῦρ, und auf dem Wege nach oben als Endpunkt der Elementarbewegung, πρηστήρ setzt, dies keine bloß nominelle sondern wie gezeigt, auch eine inhaltliche, irgendwie motivierte Verschiedenheit ist. Heraklit will gerade die beiden Arten von Feuer unterscheiden; er will gerade das erstemal das kosmisch-elementarische, ebenso sehr zugrunde liegende als erscheinende, das zweitemal nur das erscheinende Feuer bezeichnen, und dies wird um so zweifelloser sein, wenn im Verlauf wahrscheinlich werden sollte, daß er den πρηστήρ immer nur auf dem Wege nach oben gebraucht hat.

Welches ist nun aber das Motiv und die Bedeutung dieses Unterschiedes? Und wie erklärt sich diese auf den ersten Blick nicht geringe und der gewöhnlichen Annahme so widersprechende Schwierigkeit eines verschiedenen Anfangs- und Endpunktes des Elementarprozesses?

Diese Schwierigkeit ist aber zum voraus gelöst und die Bedeutung dieses Unterschiedes zum voraus aufgeklärt durch das, was wir im § 18 aus den Worten des Mart. Capella und anderer ihm zu Hilfe kommender Stellen und zwar keiner geringeren Autoritäten als des Platon, Aristoteles und Simplicius dargetan zu haben glauben.

Es liegt hier nur eine in den eigenen Worten des Ephesiers enthaltene Bestätigung dessen vor, was wir

dort auf andere Weise nachgewiesen haben, daß es nämlich zwar das oberste wahrhaft allgemeine Prinzip Heraklits ist und sein muß, welches auf dem Wege von oben nach unten alles andere aus sich entwickelt, setzt und erzeugt, daß aber auf dem Rückwege nach oben, weil alle Aufhebung eines sinnlich Bestimmten immer nur wieder selbst in eine andere einzelne Bestimmtheit umschlägt, in jenes oberste und wahrhaft allgemeine rein ideelle Prinzip der reinen Bewegung nicht zurückgelangt werden, dieses Allgemeine also auf dem von der sinnlichen Bestimmtheit ausgehenden und in ihrer Negation bestehendem Rückweg nach oben nicht erzeugt werden, dieser Rückweg nach oben vielmehr nicht über das sinnliche Feuer hinausgehen kann, welches sofort wieder, sich in Wasser umsetzend, den Weg nach unten einschlägt etc.

Gerade also weil jenes allgemeine kosmische Feuer, das allgemeine Werden selbst, auf dem in der Negation der sinnlichen Bestimmtheit bestehenden und eben darum immer nur in einzelne sinnliche Stufen umschlagenden Rückweg nach oben nicht als solches erzeugt werden kann, dieser Aufweg vielmehr mit Hervorbringung des Feuers schließen muß, welches selbst wieder nur eine einzelne, sinnliche Stufe ist[1]), und um dieses den Schluß des Weges nach oben bildende bloß erscheinende, sinnliche Feuer von jenem hierüber wesentlich auch hinausgehenden und sich auch in dem Verlöschen desselben kontinuierenden allgemeinen, unsinnlichen Feuer abzuscheiden, hat Heraklit für dieses letztere zwar den gemeinsamen, alle

---

[1]) Des materiellen Feuers, im Gegensatz zum ignis sincerus bei Chalcidius, welches sine ullius materiae permixtione ist (s. p. 49).

Auffassungen des Feuers in sich schließenden Namen πῦρ, für jenes aber den πρηστήρ genommen, der schon den Orphikern Bezeichnung für das unreine i. e. materielle sinnliche Feuer war.

Wir haben aber im § 18 gesehen, daß Heraklits Anschauung auch des allgemeinen Feuers selbst wiederum in zwei Unterschiede zerfiel, gleichviel hier, ob diese Unterschiede Heraklit mit größerer oder geringerer Klarheit zum Bewußtsein gekommen waren und ob sie stets von ihm konsequent fest gehalten wurden oder nicht; wir meinen den a. a. O. näher auseinandergesetzten Unterschied des Feuers als des Begriffes des realen kosmischen allgemeinen Prozesses, der seine Momente zu reellen Unterschieden auseinandertreten läßt und darum gleichmäßig sich entzündendes und verlöschendes Feuer ist, und zweitens des nie untergehenden reinen Zeus- oder Logos-Feuers oder der unsichtbaren Harmonie als des Begriffes des rein ideellen Prozesses oder des Gedankengegensatzes selbst der prozessierenden intelligiblen Identität von Sein und Nichtsein.

Es fragt sich nun sofort, ob Heraklit, wenn er zur Bezeichnung und Abscheidung des bloß erscheinenden sinnlichen Feuers einen besonderen Namen herausrang, nicht auch irgendwo, wo es auf jene weitere Unterscheidung ankam, einen speziellen Terminus für jenes intelligible Feuer des rein ideellen Prozesses herausgerungen hat.

Um diese Frage zu lösen, müssen wir uns zunächst scheinbar von ihr ab- und einer anderen Frage zuwenden. — Nach Aenesidemus soll, wie wir aus Sextus Empirikus (adv. Math. X, 230 u. IX, 360) wissen, die Luft, ἀήρ, das oberste Prinzip und ἀρχή aller Dinge bei Herakleitos gewesen sein. Daß dies ein Irrtum des Aenesidemos ist, ist klar, und zwar ein Irrtum, der auf den ersten Blick

um so unbegreiflicher ist, als die Luft, wie wir gesehen haben, dem Ephesier nicht nur nicht ἀρχή ist, sondern in seinem Elementarprozeß überhaupt noch gar nicht als besondere Stufe vorkommt. Auch ist noch niemals eine befriedigende Erklärung der Entstehungsmöglichkeit dieses Irrtums gegeben worden*). Dennoch dürfte dies so notwendig wie lohnend sein. Denn in Materien, wie die vorliegende, muß selbst noch der Irrtum zu einer positiven Quelle der Wahrheit und Erkenntnis werden können. Und dies muß hier um so mehr der Fall sein, als wir unmöglich dieses Mißverständnis des Aenesidemos für ein solches betrachten dürfen, das ohne irgendwelche Entstehungsmöglichkeit schlechterdings bloß aus der Luft gegriffen ist.

Denn Aenesidemos war jedenfalls ein Mann, der den Herakleitos, wie aus so vielen Stellen des Sextus offenbar hervorgeht, so emsig wie nur irgendein Heraklitiker stu-

*) Auch die Erklärung, die Zeller (p. 460) jetzt hiervon gibt, Heraklit meine mit dem Feuer „überhaupt das Warme, den Wärmestoff oder die trockenen Dünste, wie es Spätere bezeichnen, wie er denn aus diesem Grunde statt des Feuers auch den Hauch, die ψυχή, setzt, und es weiche insofern mehr den Worten als der Sache nach von seiner Meinung ab, wenn Aenesidemos behauptete, er lasse alles aus (warmer) Luft bestehen," können wir natürlich in keiner Hinsicht gelten lassen, denn nach uns sind vielmehr, wie aus dem Bisherigen klar ist, sowohl diese Auffassung des heraklitischen Feuers als Wärmestoff und trockener Dunst und fast noch mehr die Auffassung seiner Seele als Hauch gerade zwei Grundirrtümer Zellers. Und auch abgesehen hiervon müßte es ganz unmöglich erscheinen, daß Aenesidem hiernach das heraklitische Feuer selbst schlechtweg als Luft auffaßt und zwei Elemente, die in der alten Physik stets von einander so bestimmt unterschieden wurden, πῦρ und ἀήρ, mit einander verwechselt haben sollte.

diert und den Angelpunkt seines Systems, die dialektische Identität der Gegensätze, wenigstens im allgemeinen richtig darin erfaßt hatte (s. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 210, adv. Math. IX, 337[1]), X, 216, VII, 349).

Wie konnte also, fragen wir, Aenesidemos in dies Mißverständnis verfallen, die bei Herakleitos noch gar kein eigentümliches Gebiet einnehmende Luft für das oberste Prinzip und die *ἀρχή* des Ephesiers zu halten?

Eine Verwechslung des Feuers, *πῦρ*, mit der Luft seitens des Aenesidemos, ist offenbar nicht möglich, da beide Elemente in keiner Hinsicht irgendwie zu einer Verwechslung miteinander neigen. Auch hätte ja dann dem Aenesidemos, wenn er das *πῦρ* selbst des Herakleitos für Luft hielt, ganz und gar unbekannt sein müssen, welche Rolle das Feuer, ja fast, daß es überhaupt nur irgendeine in der Philosophie des Ephesiers spiele! — eine Annahme, die schon bei den noch heute vorliegenden Fragmenten des Werkes und bei allem, womit sich das Altertum über das heraklitische Feuer trug, schlechterdings unmöglich ist.

Jenes Mißverständnis war vielmehr nur dann überhaupt möglich, wenn irgendwo in dem Werke des Ephesiers ein Prinzip aufgestellt wurde, welches einerseits seiner Natur nach leicht einer Verwechslung mit der Luft fähig war und welches zugleich andererseits auf dem weltbildenden heraklitischen Wege nach unten eine Stellung noch über dem Feuer — dessen Funktion bei Heraklit

---

[1]) Wo Aenesidemos die dialektische Identität der Gegensätze am Begriff des Ganzen und der Teile nach Heraklit entwickelt: *ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον καὶ ἕτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν· ἡ γὰρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος· ὅλη μὲν γὰρ κατὰ τὸν κόσμον· μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζώου φύσιν κτλ.*

Aenesidemos unmöglich ganz ignorieren konnte — einnahm oder doch einzunehmen schien und daher an der Spitze der Elementarreihe stand oder zu stehen scheinen konnte.

Es scheint sich nun aber auch das wirkliche Dasein einer solchen Reihe, in der die Luft oder ein mit ihr leicht zu Verwechselndes noch vor dem Feuer erschien, sofort durch Spuren bei alten Schriftstellern zu bestätigen. So heißt es zunächst in dem Hexämeron des heiligen Ambrosius (I, c. VI, T. I, p. 8, ed. Venet. 1781, Congr. S. Maur.) „In his enim quatuor ille elementa creata sunt, ex quibus generantur omnia ista quae mundi sunt. Elementa autem quatuor: aer, ignis, aqua et terra quae in omnibus sibi mixta sunt etc."

Zwar geben wir gern zu, daß eine Stelle eines solchen Schriftstellers wie Ambrosius, wenn sie isoliert stünde, nichts beweisen würde, und man annehmen könnte, es sei die Reihenfolge der Elemente darin nur willkürlich und ungenau durcheinandergeworfen, statt wirklich einer alten Überlieferung zu entsprechen.

Allein dieser Einwurf ist schon nicht mehr möglich bei den Worten jenes unbekannten, aber echt stoischen Verfassers, dessen früher dem Censorinus zugeschriebenes Fragment in den Ausgaben desselben abgedruckt ist. Es heißt daselbst (p. 146, ed. Lindenb.) c. I: „Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur. Ea Stoici credunt tenorem atque materiam. Tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad summum; eadem concrescente rursus a summo referatur ad medium. Thales Milesius aquam principium omnium rerum dixit. Alias opiniones supra retuli. Stoicorum opinio probanda, qui, cum arte compositum mundi opus considerarent, introduxerunt Naturam providam ac sapientem, quam ordo impermutabilis osten-

deret, et industria factum pronunciaverunt. Sive perpetuus, sive longaevus est mundus et in flammas abit et vicissim ex flammis renovatur ac restituitur, durantibus tamen principiis; nec recidere ad nihilum videri potest quod in se deficit et in se regignitur: Et constat quidem quatuor elementis terra, aqua, igne, *aëre,* cujus principalem Solem quidem putant ut Cleanthes" etc.

Hier kann nicht zufällig die Luft zuletzt genannt sein; vielmehr zeigt der Relativsatz: cujus principalem Solem qu. p. ut Cleanthes (— wobei man sich des Heraklitikers im platonischen Kratylos erinnere, siehe oben p. 25—26, der gleichfalls die Sonne für das oberste heraklitische Prinzip erklärt —), daß in der Elementarreihe, welche der stoische Verfasser uns überliefert und welche, wie die gesamte stoische Lehre vom Elementarprozeß, ihrem Ursprung nach immer aus Heraklit stammt, die Luft diese oberste Stellung, noch über dem Feuer, — ganz so, wie wir es als die notwendige Auffassung des Aenesidemos erklärt haben — ausdrücklich einnehmen soll.

Fragen wir nun aber, welches nun wirklich jenes Prinzip war und sein konnte, das, wenn auch nur an einzelnen Stellen des heraklitischen Werkes, an der obersten Spitze des Elementarprozesses erschien und das von Aenesidemos, sowie von der stoischen Überlieferung, welcher der unbekannte Fragmentist folgt, mit der Luft verwechselt wurde, so können wir, nachdem wir die Sache so weit vorbereitet haben, die Antwort, welcher die weiteren Beweise nachfolgen werden, wohl schon jetzt assertorisch dahin erteilen: dieses Prinzip ist und kann kein anderes gewesen sein, als der — Äther. — Wie leicht der Äther mit der Luft verwechselt werden konnte, liegt auf der Hand. Denn bekanntlich wurde er im Altertum ebenso

häufig und selbst noch häufiger als eine reinere Luft, wie als ein reineres Feuer aufgefaßt. Wäre also wirklich auch der Äther eine jener vielen Benennungen gewesen, die Heraklit für sein Absolutes gebrauchte, trat er wirklich an irgendwelchen Stellen des heraklitischen Werkes als oberstes weltbildendes Prinzip auf, so wäre es dann — aber auch nur dann — statt unerklärlich vielmehr nur sehr begreiflich, wie Aenesidemos und jene stoische Überlieferung dazu kommen konnten, die Luft als heraklitische ἀρχή zu verkünden und sie an die Spitze der Elementarreihe, noch vor dem Feuer, zu stellen.

Und um so leichter möglich mußte dies Mißverständnis sein, als eben die Luft sonst gar nicht in der echten Elementarreihe des Ephesiers vorkam, und man somit bei dieser Auffassung des αἰθήρ einmal sich von selbst die Lücke ausfüllt, als welche, nachdem einmal die Vierheit der Elemente zur allgemein gang und gäben Voraussetzung geworden war, das Fehlen der Luftstufe bei Heraklit erscheinen mußte, und als zweitens eben das Fehlen dieser Stufe der Grund war, daß man jenes oberste Prinzip, den αἰθήρ, als Luft auffassen konnte, ohne dabei, — wie der Fall hätte sein müssen, wenn die Luft im heraklitischen Elementarprozeß vorgekommen wäre, — in der weiteren Elementarreihe noch ein zweitesmal auf dieselbe zu stoßen, sie somit zweimal setzen zu müssen und so mit sich selbst ins Gedränge zu geraten.

Daß nun aber auch wirklich der Äther eine der Benennungen gewesen ist, unter welchen der rastlos nach möglichst unsinnlichem Ausdruck seines Absoluten ringende Heraklit[1]) sein Feuer — und zwar gerade sein

---

[1]) Vgl. außer dem zweiten Kapitel oben p. 48 und unten p. 141.

höchstes *nie* untergehendes Feuer des *ideellen* Prozesses (§ 18) — dargestellt hat, — dies scheinen nicht unerhebliche und nicht wenige Beweise durch die Übereinstimmung, in der sie untereinander stehen, gewiß zu machen. So heißt es zunächst in einer schon oben (p. 34) angeführten Stelle des offenbar auf der Grundlage der heraklitischen Physik beruhenden untergeschobenen hippokratischen Schriftchens de carnibus (T. I, p. 425, ed. Kuehn.): „Es scheint mir aber, was wir das Warme (τὸ ϑερμόν) nennen, ein *Unsterbliches* zu sein und alles zu *begreifen* und zu *sehen* und zu *hören* und *alles zu wissen*, sowohl das Seiende als was künftig sein wird. Dieses nun entwich, als alles durcheinander gerüttelt wurde, zum größten Teil in den obersten Umkreis, *und dies ist es*, was, wie mir scheint, die *Alten Äther* genannt haben" (καὶ ὀνομῆναί μοι αὐτὸ δοκέουσιν οἱ παλαιοὶ αἰϑέρα).

Daß hier schwerlich jemand anders als Heraklit gemeint sein dürfte, zumal, wie bereits bemerkt, die Schrift überall auf der Basis der heraklitischen Elementarlehre beruht, wird für jeden Kundigen auf der Hand liegen.

Hierzu kommt zweitens, daß, mindestens nach den Berichten bei Stobaeus Ecl. I, p. 178 und Plut. Plac. I, 28, p. 560, Wytt., Heraklit sich des Beiwortes αἰϑέριον selbst bedient und zwar gerade seine weltbildende εἱμαρμένη den *ätherischen* Leib und den Samen der Entstehung des All „αἰϑέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως" genannt haben soll. Wenn aber jemand wegen der aus jenen Berichten herausklingenden stoischen Terminologie leugnen wollte, daß dieselben das Vorkommen des αἰϑήρ bei Heraklit selbst wahrscheinlich machen, so möchten wir dies Argument weit eher umkehren. Nach allem nämlich, was wir über das Verhältnis der stoischen Physik zur

heraklitischen bereits gesehen haben und noch sehen werden, scheint uns gerade die große Rolle, welche der Äther in der stoischen[1]) Physik spielt, kaum erklärlich zu sein, wenn die Stoiker ihn nicht schon bei Heraklit selbst in einer mindestens irgendwie entsprechenden Stellung vorgefunden haben sollten, — und somit ein erhebliches Argument mehr für diese Annahme zu bilden. — Hierzu kommt nun viertens wie Platon im Kratylos den *αἰθήϱ*, ähnlich wie die Götter, *θεοί*, von *ἀεὶ θέειν* etymologisiert (ib. p. 397 d. u. p. 410 b.), in einer Weise, die deutlich zeigt, daß der Äther in einer bereits damals vorhandenen Philosophie eine entsprechende Rolle eingenommen haben muß. Dieselbe Ableitung des Äthers wird auch in dem Etymolog. M. p. 33, 3, von Aristoteles erwähnt: *Ἀἰθὴϱ, παϱὰ τὸ ἀεὶ θεῖν κυκλοφοϱικῶς, φησὶν Ἀϱιστοτέλης πεϱὶ Κυϱηναίων* (cf. Ar. Meteor. I, 3, p. 747), und wie wenig gerade diese beiden Ableitungen im Kratylos von *θεός* und *αἰθήϱ* aus der Luft gegriffen waren, sondern nur die von Platon zwar ironisierten Etymologien einer anderen Philosophie, von dieser aber ganz ernsthaft gemeint waren, zeigt sich wohl deutlich auch darin, daß gerade diese beiden Ableitungen im Altertum — und speziell auch bei den Stoi-

[1]) Bloß auf solche stoische Stellen fußt wohl Häser — denn eigentlich direkte Berichte liegen unseres Wissens nicht vor — wenn er in seiner Geschichte der Medizin, 2. Aufl. 1853, p. 31 von Heraklit sagt: „Hauptgrundsatz dieser Kosmologie ist die unaufhörliche Wandelbarkeit der Dinge, das fortwährende Anderssein des Urseins, welches deshalb unter dem Bilde des Feuers oder vielmehr des Äthers dargestellt wird. — — Heraklitus wagte es sogar, auch den Geist des Menschen als Ausfluß des Uräthers zu bezeichnen." (Auch letzteres wird, soviel wir wissen, von Pythagoras und den Orphikern, nicht aber von Heraklit berichtet.)

kern — stehend blieben[1]). Daß aber bei der Natur dieser Ableitung des Äthers von dem Begriff des „immer Laufens" nur an irgend eine Richtung der heraklitischen Philosophie gedacht werden kann, leuchtet von selbst ein, wenn sich auch freilich erst aus unserer späteren Ausführung über den platonischen Kratylos ergeben wird, wieviel damit für den Ephesier selbst bewiesen ist.

Aber es zeigen ferner auch die eigenen Worte jenes stoischen Fragmentisten, in welchen er den aër an die Spitze der Elementarreihe und noch über das Feuer stellt, daß dieser aër tatsächlich nur aus dem Äther entstanden ist. Denn er fährt a. and. O. fort: „cujus (aëris) principalem Solem quidem putant, ut Cleanthes; ut Chrysippus *aethera*, cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur." Es liegt also hiernach, auch ohne näher auf die Rolle des Äthers bei den Stoikern einzugehen, in der Stelle selbst die ursprüngliche und nach Chrysippus bekannte Äthernatur dieses angeblichen aër wohl auf der Hand.

Endlich ist es eine an Folgerungen reiche und ohne Grund von den Bearbeitern Heraklits außer acht gelassene Stelle des Cicero (de nat. Deor. II, c. XXXIII), welche im Verein mit dem Bisherigen den Beweis wohl zur Evidenz erbringt, daß der Äther von Heraklit als oberstes weltbildendes Prinzip ausgesprochen worden sein muß, und daher die Luft in der Auffassung des Aenesidemos und in jener stoischen Überlieferung nur aus Mißdeutung dieses Äthers entstanden ist. Abweichend nämlich von allen bisher von uns angeführten Berichten hierüber stellt uns Cicero a. a. O. die heraklitische *ὁδὸς ἄνω κάτω* also

[1]) cf. Annaeus Cornutus p. 6, ed. Os. und reichliches Material darüber in den Noten von Villoison und Osann p. 227 sqq. daselbst.

dar: „Et cum quatuor sint genera corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est. Nam ex terra aqua; ex aqua oritur aër; ex aëre aether; deinde retrorsum vicissim ex aethere aër; ex aëre aqua: ex aqua terra infima. Sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursum deorsum, ultro citroque commeantibus, mundi partium conjunctio continetur“ [1]). Hier treffen wir also den heraklitischen Weg nach oben und unten ausdrücklich in die Reihe: Äther, Luft, Wasser, Erde und umgekehrt als seine Stufen zerlegt. Freilich folgte Cicero hierüber stoischer Überlieferung. Aber schon die genau heraklitische Terminologie, in welcher hier die Bewegung des Weges nach oben und unten geschildert wird, reicht hin zu zeigen, wie wenigstens die Stoiker selbst sich bei dieser ihrer Reihe von der heraklitischen Elementarlehre durchaus nicht zu entfernen glaubten. Unmöglich hätte daher, nach uns, eine solche Überlieferung entstehen und den Äther so bestimmt an die Spitze des Elementarprozesses selbst stellen können, wenn sich nicht hierzu irgendeine Grundlage in dem Werke des Ephesiers selbst gefunden hätte.

---

[1]) Und ganz ebenso nochmals Cicero ib. III, 12. Entsprechend auch bei Diog. L. VII, 137 und Rufus aus Epictetus de amicitia ap. Stob. Serm. T. 106, p. 571: *καὶ νὴ Δί, αὐτὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἄνω καὶ κάτω τρέπεται καὶ μεταβάλλει· καὶ γῆ τε ὕδωρ γίνεται καὶ ἀήρ· οὗτος δὲ πάλιν εἰς αἰθέρα* (wie Wyttenb. ad Plut. de amic. mult. p. 97 bereits aus *ἕτερα* herstellt) *μεταβάλλει· καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος τῆς μεταβολῆς ἄνωθεν κάτω.* Vgl. die auch sonst interessante Stelle des Verfassers der Konfession des h. Cyprianus, Opp. Cyprian. ed. Baluz. Par. 1726, p. CCXGVII, 2: *ἦλθον καὶ ἐν Ἄργει ἐν τῇ τῆς Ἥρας τελετῇ, ἐμυήθην ἐκεῖ βουλὰς ἑνότητος ἀέρος πρὸς αἰθέρα καὶ αἰθέρος πρὸς ἀέρα, ἅμα δὲ καὶ γῆς πρὸς ὕδωρ καὶ ὕδατος πρὸς ἀέρα.* Vgl. hierzu §§ 10 u. 11, bes. p. 417 sqq.

Aber noch zu zwei anderen mit dem Vorigen eng zusammenhängenden Fragen gibt diese ciceronianische Darstellung der heraklitischen Reihe Anlaß. Die erste Frage ist: wo ist in dieser Reihe das Feuer geblieben? Denn es muß auf den ersten Blick nicht wenig überraschen, in einer Darstellung der ὁδὸς ἄνω κάτω das Feuer gänzlich fehlen zu sehen. Die zweite Frage ist die schon im Anfang dieses Paragraph flüchtig berührte: wo kommt in dieser Reihe die — Heraklit fremde — Luft her? Die erste Frage wird sich aber gerade mit Hilfe der zweiten beantworten, weshalb wir mit der genaueren Untersuchung dieser letzteren beginnen.

Auf diese Frage würde zunächst die schon oben nach Schleiermacher gegebene Antwort sich darbieten, daß bei den Stoikern die Stufe der Luft aus dem seit Empedokles herrschenden Kanon in den heraklitischen Elementarprozeß eben eingeschoben wurde. Aber es würde sich doch noch vielleicht fragen, ob bei der so großen Abhängigkeit der stoischen Physik eine willentliche Alterierung des heraklitischen Elementarprozesses seitens der Stoiker anzunehmen sei. Wir gestehen, daß uns die Bejahung einer so gestellten Frage höchst bedenklich sein würde. Eine solche willentliche Alterierung würde aber doch vorliegen, wenn die Stoiker ohne irgendwelchen, sie mindestens nach ihrer Ansicht hierzu berechtigenden Anlaß in dem Werke des Herakleitos selbst, die Luft bloß so eingeschoben hätten. Es fragt sich daher weiter, ob nicht vielleicht irgendein näherer Anlaß bei Heraklit selbst hierzu vorlag?

Ein solcher Anlaß aber lag in der Tat vor und kann, wenn wir nicht irren, noch ganz bestimmt nachgewiesen werden. — Fragen wir nämlich, welches ist denn in der stoischen Darstellung selbst der Elementarweg nach unten,

so ist zwar die Antwort aller Berichterstatter: Feuer, L u f t, Wasser, Erde; dennoch aber verhält sich die Sache mindestens ursprünglich und noch bei Chrysippos n i c h t ganz so; Plutarch hat uns den Dienst erwiesen, uns die eigenen Worte des Chrysippos über den Elementarprozeß aufzubewahren. Er sagt (de Stoic. Repugn. p. 1053, p. 291, Wytt.) von Chrysippos: „*λέγει γὰρ ἐν τῷ τρίτῳ περὶ φύσεως· „„Ἡ δὲ πυρὸς μεταβολή ἐστι τοιαύτη· δί ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται· κἀκ τούτου, γῆς ὑφισταμένης, ἀὴρ αναθυμιᾶται· λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος, ὁ αἰθὴρ περιέχεται κύκλῳ· οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται*"". „Chrysippos sagt im dritten Buche über die Natur: „„Der Umwandlungsprozeß des Feuers ist aber folgender: es wendet sich[1]) d u r c h Luft (sc. durch die Luft hindurch) in Wasser um; und aus d i e s e m wird, indem die E r d e d a r a u s z u s a m m e n t r i t t, die Luft a u s g e d ü n s t e t; indem sich dann aber die Luft verdünnt, bildet sich ringsherum der Ä t h e r. Die Gestirne aber mit der Sonne werden aus dem Meere entzündet."" —

Was man nie beachtet hat und was dennoch bei einer genauen Betrachtung dieser Worte des Chrysippos zuerst auffallen muß, ist, daß in denselben auf dem vom Feuer

---

[1]) Das *δί ἀέρος* ist, wie keinem Zweifel unterliegen kann, nicht u r s ä c h l i c h zu nehmen. Die Umwandlung soll geschehen durch das M e d i u m d e r L u f t h i n d u r c h, ganz wie es bei Clemens in den § 20 angeführten Worten heißt: *πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ Θεοῦ τὰ συμπάντα δί ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρόν.* Hier liegt schon deshalb keine Zweideutigkeit vor, weil als Ursache der Umwandlung bereits der Logos angegeben ist. Aber auch in der Stelle des Chrysipp ist ebensowenig Zweideutigkeit, da das Feuer ja wesentlich selbst die Tätigkeit und Ursache aller Umwandlung ist und seine Metamorphose unmöglich passiv von der Luft als tätigem Subjekt derselben erleiden kann.

ausgehenden Wege nach unten die Luft als besondere Stufe eigentlich nicht vorkommt. Sie wird vielmehr hier nur in einer höchst ungewissen und schwankenden Weise mit einem „δί" in der Art angeführt, daß die Umwandlung des Feuers in Wasser durch sie hindurch geschehen soll. In bezug auf die von ihm angegebenen wirklichen Stufen des Elementarprozesses hält also Chrysippos an der in den Bruchstücken Heraklits bei Clemens vorgetragenen Lehre noch ganz fest: *πῦρ — εἰς ὕδωρ τρέπεται.* Das Feuer wandelt sich bei ihm wie bei dem Ephesier — in Wasser um, als seine nächste qualitative Phase. Erst auf der Stufe des Wassers ist es, daß — und zwar als Rückwandlung desselben nach oben — den Worten des Chrysippos zufolge die Luft wirklich entsteht und produziert wird (*ἐκ τούτου*, sc. *ὕδατος, γῆς ὑφισταμένης, ἀὴρ ἀναθυμιᾶται*). Das Wasser ist ihm nämlich sofort die Tätigkeit sich nach den beiden entgegengesetzten Richtungen, nach unten und oben, zu dirimieren. Aus dem Wasser wird, indem sich seine dickeren Bestandteile nach unten zu setzen und hierdurch die Erde bilden, durch die eben hiermit zugleich vor sich gehende Ausscheidung seiner feineren Bestandteile nach oben zu, die Luft ausgedünstet und produziert. Jetzt erst ist die Luft wirklich gewonnen als Rückgang des Wassers nach oben. Und darum wird nun erst, offenbar nur um eine Konformität der Wege nach unten und oben herzustellen, die Luft auch in den Weg nach unten an dem entsprechenden Platze mit einem „διά" gleichsam furtive eingeschwärzt; ganz so wie Clemens a. a. O. in seinen erklärenden Worten bei Heraklit selbst das *δί ἀέρος* in die Umwandlung des Feuers nach oben in Wasser einzuschwärzen sucht (woraus wir allein schon deutlich ersehen könnten, wie

allgemein stoisch und nicht bloß auf Chrysippos beschränkt[1]) der Gebrauch war, die Luft auf dem Wege des Feuers nach unten nicht als bestimmte Stufe zu setzen, sondern bloß in jener ungewissen Weise mit einem vorgesetzten *διά* einzuschieben). Diese Konformität der beiden Wege nach oben und unten wird übrigens durch diese Einschwärzung so wenig erreicht, daß sich vielmehr Chrysippos durch dieselbe in einen erheblichen Widerspruch mit sich selbst verwickelt. Denn er läßt nun die Wandlung des Feuers in Wasser durch die Luft als ein schon bestehendes Medium hindurch geschehen, während sie doch nach ihm selbst erst nach dem Wasser und durch die Zersetzung desselben nach oben und unten überhaupt produziert wird.

Wie erklärt sich nun aber dies ganze stoische Verfahren mit der Luft? diese ratlose, ungewisse und sich selbst widersprechende Weise, in der sie mit ihr zu Werke gehen?

Man braucht aber jetzt nur einen Blick auf die Fragmente Heraklits bei Clemens (s. § 20) zu werfen, um den Schlüssel hierzu in Händen zu haben; denn es liegt dann sofort am Tage, daß Chrysippos die Luft nur genau an die Stelle setzt, welche in dem Elementarprozeß Heraklits der *πρηστήρ* — der ihm aber erscheinendes Feuer war — einnimmt. Heraklit läßt das Feuer sich in Wasser umwandeln. Ebenso Chrysippos. Heraklit läßt dann das Wasser gleichzeitig („*θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*“) sich in die beiden entgegengesetzten Richtungen dirimieren, sich nach unten in Erde, nach oben in *πρηστήρ* zerlegen. Mit einer fast ängst-

[1]) Vgl. auch Diog. L. VII, 136 der vom Zeus der Stoiker sagt: *κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ κτλ.*

lichen Folgsamkeit läßt Chrysippos und andere Stoiker ebenso das Wasser sich sofort gleichzeitig nach unten in Erde, nach oben in Luft dirimieren[1]).

Kurz, Chrysippos hat nur — freilich durch den herrschenden Kanon der vier Elemente dazu getrieben und verleitet — *den heraklitischen* πρηστήρ *als Luft aufgefaßt.*

Bei Heraklit entsteht aber dieser πρηστήρ, das *bloß* erscheinende Feuer, als besondere Stufe laut dem Bruchstück bei Clemens *nur auf dem Wege des Wassers nach oben.* Darum erscheint auch die Luft bei Chrysippos als bestimmte selbständige Stufe nur auf diesem Wege nach oben. Und nur um die Konformität beider Wege zu retten und, weil es doch eine unabweisliche Schwierigkeit gebildet hätte, wenn auf dem eigentlich weltbildenden Wege nach unten gar keine Spur von der Luft zu finden war, wird sie hier in so unbestimmter Weise mit einem δι' ἀέρος eingeschoben. Bei Heraklit war dies freilich mit dem πρηστήρ nicht nötig und auch nicht einmal möglich. Denn ihm war der πρηστήρ auf dem Wege nach unten schon in seinem *kosmisch-elementarischen* Feuer, welches *ebenso sehr erscheinend* als *auch zugrunde liegend* ist (§ 18), mit einge-

---

1) Ja wie knechtisch treu Chrysippos dem Heraklit zu bleiben sucht und wie die Luft bei den Stoikern sozusagen selber immer in der Luft hängen blieb, zeigt sich darin recht deutlich, daß Chrysipp in den o. a. W. die Gestirne, also das *Feurige*, an der heraklitischen Tradition nicht zu ändern wagend, doch wieder aus dem *Meere*, ganz wie der Ephesier, sich entzünden, also doch wieder das Wasser auch auf dem Wege nach oben *realiter* in Feuer *unvermittelt* sich umsetzen läßt, während nach seiner Abstufung sich konsequent die Gestirne aus der Luft hätten entzünden müssen.

schlossen; als bloß erscheinendes Feuer aber sollte und konnte er sich, wie oben gezeigt, nur auf dem vom Sinnlichen ausgehenden Wege nach oben erzeugen.

Wie leicht die Stoiker aber dazu kommen konnten, den πρηστήρ des Heraklit im guten Glauben mit der Luft zu verwechseln, wird einleuchten, wenn man erwägt, daß der πρηστήρ schon bei Aristoteles (Meteorol. III, c. I, 8, p. 371, ed. Bekk.) eine bestimmte Art von Lufterscheinung — den entzündeten und gefärbten Wirbelwind — bedeutet und diese Bedeutung des πρηστήρ seitdem für das Altertum, auch für die Stoiker, maßgebend geblieben ist[1]).

Ja es liegt noch ein bestimmter Beweis vor, daß stoische Kommentatoren des Herakleitos auch bei ihm selbst den πρηστήρ als eine solche Lufterscheinung aufgefaßt haben. Einem solchen stoischen Kommentator des Ephesiers ist nämlich ohne Zweifel die Notiz bei Stob. Ecl. Phys. p. 594 entflossen: *Ἡράκλειτος βροντὴν μὲν κατὰ συστροφὰς ἀνέμων καὶ νέφων καὶ ἐμπτώσεις πνευμάτων εἰς τὰ νέφη, ἀστραπὰς δὲ κατὰ τὰς τῶν θυμιωμένων ἐξάψεις, πρηστῆρας δὲ κατὰ νέφων ἐμπρήσεις καὶ σβέσεις.* —

Jetzt beantwortet sich auch von selbst eine Frage, die schon oben bei der Betrachtung der Stelle des Chrysippos

---

[1]) z. B. Sen. Quaest. nat. V, 13: — — Hic ventus circumactus et eundem ambiens locum et se in ipsa vertigine concitans, turbo est. Qui si pugnacior est ac diutius volutatur, inflammatur et efficit quem *πρηστῆρα* Graeci vocant etc. Und gerade auch Chrysippus sagt uns nach Stob. Ecl. Phys. I, p. 591: *ὅταν ἡ τοῦ πνεύματος φορὰ σφοδροτέρα γένηται καὶ πυρώδης κεραυνὸν ἀποτελεῖσθαι· ὅταν δὲ ἄθρουν ἐκπέσῃ τὸ πνεῦμα καὶ ἧττον πεπυρωμένον, πρηστῆρα γίνεσθαι.* Vgl. die Noten von Ideler zu Arist. a. a. O.

hätte aufgeworfen werden sollen. Chrysippos beginnt zwar seine Elementarverwandlungslehre mit den vorangesetzten Worten: „Folgendes ist der Umwandlungsprozeß (*μεταβολή*) des Feuers." Aber er läßt sich das Feuer nun wohl nach unten umwandeln, allein auf dem Wege nach oben läßt er befremdlicherweise das sinnliche Feuer gar nicht wieder entstehen. Hier verdünnt sich vielmehr die aus dem Wasser gewonnene Luft sofort in den Äther. Diese an sich sonst gewiß nicht wenig befremdliche totale Übergehung des sinnlichen Feuers auf dem Wege nach oben ist jetzt nur ganz natürlich und notwendig. Denn seine Luft ist ja eben selbst an die Stelle dessen getreten, was bei Herakleitos den Platz dieses sich auf den Weg nach oben entwickelnden und diesen Weg abschließenden sinnlichen Feuers einnahm, an die Stelle des *πρηστήρ*. Darum kann also Chrysippos, und ebenso andere Stoiker, dies sinnliche Feuer gar nicht wieder gewinnen, sondern muß gleich von der Luft in den Äther übergehen.

Wenden wir uns jetzt von den Worten des Chrysippos zu denen des Cicero zurück, so haben sich die daselbst aufgeworfenen Fragen: wo ist in jener Reihe aether, aër, aqua, terra, das (sinnliche) Feuer hin- und die Luft hergekommen, nun jetzt von selbst beantwortet. Die Luft ist eben aus dem Mißverständnis des *πρηστήρ* entstanden, und damit zugleich das bloß erscheinende Feuer, welches dieser *πρηστήρ* bei Heraklit darstellt, aus dieser Elementarreihe notwendig weggefallen. Eine Bestätigung hierfür gewährt auch die durch das Vorstehende jetzt erst begreifliche Stelle des oben angeführten unbekannten stoischen Fragmentisten. Denn obwohl er zuerst die Reihe terra, aqua, ignis, aër hat, schließt dieser mit Widersprüchen nicht sparsame Autor sich dann doch an die Auf-

fassung des Chrysippos an (in den Worten: cujus (aëris) principalem Solem quidam putant, ut Cleanthes, ut Chrysippus aethera, cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur) und fährt dann, die bestimmte Elementarumwandlung nach oben und unten explizierend, bald fort: aër aetherem supra, infra aquam[1]) — — progignit, „die Luft zeugt nach oben den Äther, nach unten das Wasser." Die Herausgeber des Fragmentes haben gemeint, daß der Text hier korrumpiert sei, weil nichts über das Feuer gesagt werde. Aber sobald der Fragmentist einmal der Meinung des Chrysippos folgt, konnte, wie wir gesehen, im Übergang der Stufen in einander nicht weiter vom Feuer die Rede sein.

Fassen wir jetzt die Resultate zusammen, die sich, wie wir glauben, uns aus den vorstehenden Untersuchungen ergeben, so sind es folgende:

Heraklit muß, wie es scheint, in Stellen seines Werkes den Äther als oberstes weltbildendes Prinzip[2]), — vielleicht bildlich als die Sphäre des unablässig die Welt umwandelnden demiurgischen Zeus (s. Bd. I, p. 220) — aufgestellt haben. Der Äther muß bei ihm eine der Formen gewesen sein, in welchen (wie in der unsichtbaren Harmonie etc.) Heraklit das intelligible Gesetz des rein ideellen Prozesses — zum Unterschiede von dem kosmisch-realen Prozeß — oder seinen reinen Logos-Gedanken (s. oben p. 48 sqq.) herauszuringen gesucht hat[3]).

[1]) Die hier folgenden Worte et aër supra aquam, infra terram sind wohl einfach in aqua supra aërem, infra terram abzuändern.

[2]) Auch die oben p. 104, 1 angeführten orphischen Verse scheinen dies zu bestätigen; sie ergeben nämlich die Reihe: γῆ, ὕδωρ, ψυχή, welche dem Feuer entspricht, und αἰθήρ.

[3]) Es erhellt ohne weitere Ausführung von selbst, wie sehr,

Als Darstellung dieses höchsten rein ideellen, nie verlöschenden, d. h. seine Momente nicht zu realen Unterschieden entlassenden Gedankenfeuers muß er dann noch über dem kosmisch-elementarischen Feuer, als die sich auch durch dieses hindurchziehende Wesenheit, ganz ebenso gestanden haben, wie wir von Clemens a. a. O. den *λόγος διοικῶν* noch über dem *πῦρ* und als die eigentliche substantielle Ursache der Umwandlungen des Feuers, als die in höchster Instanz das Feuer selbst umwandelnde Tätigkeit erblicken. Und kam nun der Äther in dieser Bedeutung bei Heraklit vor, so muß beiläufig noch bemerkt werden, daß der Ephesier also in bezug auf ihn ganz ebenso wie auf den *πρηστήρ* orphische Analogien zur Herausringung seiner Begriffe benutzt zu haben scheint.

Denn wie er den *πρηστήρ* bei den Orphikern als „Blume des unreinen Feuers" vorfand, so nennt auch der V. (4) angebliche orphische Hymnus den Äther dagegen, ganz analog für die Bedeutung, die wir ihm bei Heraklit vindizieren, „des Weltalls herrlichsten Urstoff" (*κόσμου στοιχεῖον ἄριστον*). Besonders aber muß damit verglichen werden, daß nach den Berichterstattern (s. die Stellen bei Lobeck, Aglaoph. p. 472 sqq.) der Äther den Orphikern stets die immaterielle Einheit (*μονάς*) bedeutet habe[1]).

---

was vom Äther angegeben wird, dieser Bedeutung desselben entspricht, z. B. wenn es von ihm bei dem o. a. Fragmentisten nach Chrysippus heißt: cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur, oder wenn, wie Diog. L. VII, 139 aus Chrysippus und Posidonius berichtet, der Äther von diesen das *ἡγεμονικόν* der Welt genannt wird.

[1]) Procl. in Tim. I, 54 drückt sich dabei aus: — *καὶ ἐν ταύταις ἡ μονὰς κρείττων τῆς δύαδος ἤ, εἰ βούλει Ὀρφικῶς λέγειν, ὁ αἰθὴρ τοῦ χάους.* Vgl. bei Heraklit die *ἁρμονία ἀφανής*

Ist der Äther eine bei Heraklit vorgekommene Form, so ergeben sich somit drei unterschiedene Feuerarten, in denen Heraklit, immer mehr gegen das Sinnliche in der Verkörperung seines Begriffes ankämpfend, sein Absolutes in möglichster Unsinnlichkeit herauszuringen suchte[1]: *πρηστήρ, πῦρ, αἰθήρ*. Das Verhältnis dieser drei Feuer zueinander und ihr Unterschied ist dann folgender: der *αἰθήρ* ist der Gedanke des ideellen Prozesses selbst, der aber eben deswegen (s. Bd. I, p. 182 sqq., p. 217 sqq., p. 244 sqq., p. 309 sqq. u. § 18) seine beiden Momente niemals in realen Unterschied auseinandertreten läßt, dessen Momente vielmehr im absoluten Übergehen eines jeden von ihnen in sein Gegenteil immer mit sich identisch bleiben; er ist die adäquate Einheit der Momente von Sein und Nichtsein in der Form des Gedankens, und nicht in der einseitigen Form des Seins; er ist die reine Kategorie oder Logos der Umwandlung, durch welchen zwar alles Wirkliche umgewandelt wird, der aber selbst nie eine Umwandlung erleidet, der als das allein Seiende der Umwandlung aller Dinge zugrunde liegt, aber selbst nie in diesen realen Umwandlungsprozeß eintritt. — Das

---

κρείττων τῆς φανερῆς und das in Bd. I, p. 180 sqq. darüber Gesagte.

[1]) Wenn Aristoteles Meteor. I, c. 4, 3, p. 341, Bekk. sagt, ein ganz Namenloses sei eigentlich das, was bei ihm jeder dampfartigen Auflösung gemeinschaftlich sei (*ἀνώνυμον γὰρ τὸ κοινὸν ἐπὶ πάσης τῆς καπνώδους διακρίσεως*) und nur, um doch einen Namen zu haben, müsse es Feuer genannt werden, weil dieses das am meisten von allen Körpern sich entzündende sei, — so ist diese aristotelische Anonymität des Feuers nur das ausgesprochene Geheimnis und der Grund der heraklitischen Polyonomasie derselben.

πῦρ*), das kosmisch-elementarische Feuer ist im Gegenteil nur: beständiges Sichumwandeln in sein Gegenteil; es ist nur dies: in das Sein umzuschlagen, zu verlöschen; aber als Umschlagen in sein Gegenteil überhaupt, ist es in diesem seinen Gegenteil angelangt nicht erstorben; es ist vielmehr nur die Bewegung, sich aus demselben wieder zu sich zurückzuwerfen und herzustellen; es ist die über sich selbst hinausgehende und sich in sein eigenes Gegenteil kontinuierende Natur des allgemeinen beständigen realen Umwandelns; sein Verlöschen ist ebenso wesentlich beständiges Sichwiederentzünden; es ist so die beständige rastlos prozessierende, aber immer reelle Wirklichkeit und bestimmte Unterschiede erzeugende Tätigkeit des kosmischen Alls (s. oben p. 64 sqq.); der πρηστήρ endlich ist die besondere Heraushebung des Momentes als einzelner sinnlich-bestimmter Stufe. Er kontinuiert sich nicht in sein Gegenteil, sondern stirbt, wenn er zu Wasser wird, ganz so wie das Wasser, wenn es zu Erde wird[1]) etc. —

Hatte also der Äther bei Heraklit diese mit dem Logos identische Bedeutung des reinen Gedankens des intelligiblen Prozesses und somit des obersten weltbildenden Prinzips, so mußte sich explizite oder implizite an irgendwelchen Stellen des heraklitischen Werkes die Reihe er-

---

*) Jetzt steht durch das Fragment des Pseudo-Origenes (oben, p. 18, Anmerk.) sogar noch ein anderer Feuername fest, den Heraklit hierfür gebraucht: der Blitz, κεραυνός, wohl offenbar in Hinsicht auf die im Nu verlöschende Natur desselben.

[1]) Wir haben schon oben bemerkt, wie diesen drei Gattungen von Feuer die dunklen bei den Stoikern kursierenden und von ihnen niemals, wie es scheint, ganz begriffenen Traditionen von drei Arten des Feuers, das ignis plane artifex, artificiosus und inartificiosus entsprechen dürften (s. p. 59, 1).

geben: *αἰθήρ, πῦρ* (das sowohl kosmische als elementarische Feuer), *θάλασσα, γῆ*[1]) und die Rückreihe *γῆ, θάλασσα, πρηστήρ*, da die Rückwandlung nach oben, wie früher gezeigt, mit dem b l o ß elementarischen Feuer s c h l o ß.

Durch diese heraklitische Reihe lösen sich nun zugleich alle die verschiedenen Mißverständnisse, die wir betrachtet haben. Aenesidemos und die stoische Überlieferung, welche Ambrosius und der stoische Fragmentist im Anfang seiner Stelle wiedergeben, fassen, wie es scheint, den *πρηστήρ* richtig als F e u e r auf. Eben deshalb aber verfallen sie nun in das Mißverständnis, den *αἰθήρ* als Luft zu fassen und daher die Luft als heraklitische *ἀρχή* zu verkünden oder aber — was hiermit notwendig gegeben ist — die Reihe zu produzieren: aër, ignis, aqua, terra.

Die andere stoische Überlieferung, welcher Cicero a. a. O. folgt, die Diog. L. VII, 137 wiedergibt, und die auch im wesentlichen die Meinung des Chrysippos bildet, vermeidet dieses Mißverständnis des Äthers, welchen sie vielmehr als oberstes Prinzip beläßt, verfällt aber dabei in die andere Verwirrung, die Luft in dem *πρηστήρ* zu erblicken. Diese Männer sind dadurch gezwungen, wenn auch im Widerspruch mit sich selbst, das Feuer mit dem Äther s c h l e c h t w e g z u i d e n t i f i z i e r e n (s. bei Diog. L. VII, 137: *ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι*), und resp. so eine Reihe zu produzieren, in welcher das Feuer selbst ganz

[1]) Diese Reihe würde somit auch nur f o r m e l l der in den bei Clemens mitgeteilten Bruchstücken enthaltenen widersprechen. Man denke hierbei übrigens an den sich doch zunächst offenbar auf Physisches beziehenden Tadel des Theophrastus bei Diog. L. IX, 6, Heraklit habe die Dinge an verschiedenen Stellen seines Werkes abweichend vorgetragen (*τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι).*

fehlt: aether, aër, aqua, terra und umgekehrt. Oder sie müssen, wenn sie wie Chrysippos noch genauer an Heraklit festhalten wollen, einerseits das Feuer selbst auf dem Wege nach unten noch belassen, ohne es aber auf dem Wege nach oben wiedergewinnen zu können, andererseits die Luft erst auf dem Wege nach oben sich wirklich entwickeln lassen und somit die Reihe produzieren *πῦρ (δι' ἀέρος), ὕδωρ, γῆ* und die Rückreihe *γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, αἰθήρ.*

Es hat aber nur in eben dieser Verwechslung des *πρηστήρ* mit der Luft und der hiermit zusammenhängenden Identifizierung des Äthers mit dem Feuer seinen Grund, daß sowohl Chrysippos als auch die Überlieferung, der Cicero folgt, dem oben nachgewiesenen echt heraklitischen Zuge, daß der Äther, als das absolute ideelle Gesetz des Prozesses, nicht auf dem Wege des Sinnlichen nach oben erzeugt werden könne, — nicht treu zu verbleiben vermögen, sondern um doch irgend ein Feuerprinzip auf dem Wege nach oben zu haben, auch ihn aus der Rückwandlung der Luft entstehen lassen müssen. Daß aber dieser oben nachgewiesene echt heraklitische Zug durch die Rückbildung des Äthers aus der Luft bei Chrysippos und Cicero nicht erschüttert wird, darüber noch einige Worte. Zunächst müssen wir jetzt besonders auch auf die schon oben (p. 55) ausführlich erörterte Stelle der homerischen Allegorien verweisen, deren bedeutungsvoller heraklitischer Inhalt nach dem Bisherigen noch klarer hervortritt. Wenn dort das Feuer in ein gedoppeltes eingeteilt wird, in ein ätherisches und ein vergängliches, wenn letzteres Hephaestos genannt und sein Begriff wörtlich dahin angegeben wird, daß es „angemessen sich entzündendes und verlöschendes" sei — (mit denselben Worten, deren sich Heraklit zur Definition seines kosmisch-elementarischen

Feuers bedient —), wenn dagegen das ätherische Feuer Helios (wie es ja auch der Heraklitiker im Kratylos und Kleanthes nennt) und Zeus genannt und sein Begriff dahin angegeben wird, daß es kontinuierliches (συνεχῶς) Feuer sei, das nichts habe, was hinter ihm komme, während jenes andere Feuer in sich abwechselnd durch die sich in es umwandelnde Materie entzündendes und wieder seinerseits sich in die Reihe der anderen Materien hinein umwandelndes und hierdurch vergehendes sei, — so liegt jetzt wohl noch deutlicher auf der Hand, wie sehr dies alles dasjenige bestätigt, was wir über das Vorkommen und die Bedeutung des Äthers bei Heraklit entwickelt haben. Der ganze Begriffsunterschied des ätherischen und des irdischen Feuers in der fraglichen Stelle beruht aber lediglich auf dem — wie wir gesehen haben, nicht stoischen — Grundgedanken, daß sich das erstere nicht im Elementarprozeß aus der Umwandlung der anderen Elemente erzeugt. Wie lange sich diese heraklitische Tradition, trotz der herrschenden Lehre Chrysippos und anderer, wenn auch nur als ein dunkler und unverstandener Punkt bei den Stoikern doch noch erhalten hat, zeigt in merkwürdiger Weise die oben bezeichnete Stelle des stoischen Fragmentisten; denn nachdem er vom Äther gesagt hat, daß alles durch seine perennierende Bewegung durchwaltet wird (cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur), fährt er fort: „et ipse quidem aether nihil patitur." Das soll und kann doch wohl nur heißen: der Äther leitet zwar aktiv den ganzen Elementarumwandlungsprozeß, durchwaltet und erzeugt so alles andere; aber er selbst tritt passiv in diesen Elementarprozeß nicht ein und wird nicht in demselben umgewandelt und erzeugt (s. p. 141). Er ist nur das tätige Subjekt, nicht aber auch das in ihr hergestellte

Objekt dieser Umwandlung. Nichtsdestoweniger fährt der Fragmentist unmittelbar auf das nihil patitur fort: aër aetherem supra, infra aquam — — progignit, läßt also den Äther durch die Umwandlung der Luft nach oben, wie das Wasser nach unten erzeugt werden und ihn somit, wie jedes andere Element, Um- und Rückwandlung erleiden. Je weniger aber der Fragmentist, wie hieraus erhellt, jene Worte selbst versteht, um so mehr müssen sie bei ihm als eine alte echte Tradition erscheinen, die er aufbewahrt, ohne sie zu begreifen. —

Jetzt wird sich auch eine Stelle von selbst erklären, von der wir nicht glauben, daß ihr bisher irgend ein genügender Sinn abgewonnen werden konnte. Es sind dies die Worte des s. g. Ocellus Lucanus[1]) de rer. nat. c. II, § 23: *τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν, τοῦ μὲν ἀεὶ θέοντος θείου, τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννητοῦ κόσμος ἄρα ἐστίν*, „aus beidem, dem immer laufenden Göttlichen und dem immer sich umwandelnden Sterblichen, ist die Welt." Wovon wir nämlich meinen, daß es bisher stets dunkel geblieben sein muß, das ist die Frage: was das überhaupt für ein Gegensatz ist, der zwischen *ἀεὶ θέειν* und *ἀεὶ μεταβάλλειν* gemacht wird, welches seine Bedeutung, und warum das eine dem Göttlichen, das andere dem Sterblichen zugeschrieben wird. Aber diese Fragen beantworten sich von selbst, wenn man auf die Ausführungen des ontologischen Teiles (s. die p. 137 bezogenen Orte), sowie des § 18 rückblickt. Daselbst hat sich uns gezeigt, wie die reine intelligible Idee des Werdens oder der ideelle Prozeß, kurz das, was Heraklit die unsichtbare

[1]) Nur kurz bemerken wollen wir hier, wie der Verfasser dieser eklektischen, schon von Philo zitierten Schrift überhaupt nicht undeutliche Anklänge an heraklitische Ideen, und auch nicht bloß in der Elementarlehre, verrät.

Harmonie im Unterschied von der sichtbaren oder das nie untergehende Feuer zum Unterschiede von dem sich verlöschenden und entzündenden kosmischen, oder was er den Logos oder den Namen des Zeus etc. nennt, zwar auch noch stets in ihr Gegenteil umschlagende Bewegung ist, aber zum Unterschiede vom realen Prozeß eine solche, in welcher die entgegengesetzten intelligiblen Momente gerade wegen des unaufgehaltenen Wandels ihrer reinen Gedankenbewegung stets in absoluter Identität mit ihrem Gegenteil verbleiben, und in dieses sich umwendend nicht aus sich selbst herausgegangen sind. Zum Unterschiede von diesem reinen unaufgehaltenen Wandel, der seine Momente nie in reellen Unterschied gegeneinandertreten läßt, bestimmte sich dort die Sphäre des Wirklichen oder der reale Prozeß als diejenige Bewegung, welche die Identität von Sein und Nichtsein immer nur in der unangemessenen Form des Seins oder der einseitigen Bestimmtheit setzt, jede solche darum stets wieder aufhebt und in diesem stets in wirklichem Unterschied und realem Umschlagen dieser Bestimmtheiten ineinander (*μεταβάλλειν*) rastlos sich vollbringenden Kreislauf die reale Welt erzeugt. Man kann diesen Gedanken und den Unterschied dieser Bewegungen nicht prägnanter zusammenfassen, als es hier in den bei Ocellus erhaltenen Worten der Fall ist, indem zum Unterschied von der stets in reale Bestimmtheit und reales Anderssein übergehenden Umwandlung (*ἀεὶ μεταβάλλειν*) des Sinnlichen und Endlichen, dem Göttlichen ein ebenso stetiges und dennoch nie in reale Umwandlung, in realen Unterschied von sich selber umschlagendes *ἀεὶ θέειν* zugeschrieben wird. — Zugleich ist aber das *ἀεὶ θέον*, wie wir vor kurzem sahen (p. 127 sqq), nur eine aufgelöste ety-

mologische Form für den *αἰθήρ* — und so tritt auch hier wieder eine deutliche Spur hervor, wie der Äther selbst in die reale Umwandlung des Elementarprozesses nicht eintrat[1]).

---

[1]) Wir dürfen nicht unerwähnt lassen, daß die obige Stelle des sog. Ocellus wörtlich zu lesen ist in einem von Stobaeus Ecl. I, 27 mitgeteilten Auszug aus Philolaos (bei Boeckh p. 167), aus welchem Folgendes hier stehe: *„καὶ τὸ μὲν „ἀμετάβλαστον“ αὐτοῦ* (sc. *κόσμου*), *τὸ δὲ „μεταβάλλον“ ἐστι·* — — — *ἐπεὶ δέ γε „καὶ τὸ κινέον ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ, τὸ δὲ κινεόμενον ὡς τὸ κινέον ἄγει“, οὕτω διατίθεσθαι· „ἀνάγκα τὸ μὲν ἀεικίνατον, τὸ δὲ ἀειπαθὲς εἶμεν, καὶ τὸ μὲν νόω καὶ ψυχᾶς ἀνακῶμα πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾶς* — — *τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τῷ μὲν ἀεὶ θέοντος θείῳ, τῷ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννατῷ, κόσμος“.* — Kühner als bei der Schrift des Ocellus, bei der man sich auf die Annahme ihres späten untergeschobenen Ursprunges stützen kann, muß es scheinen in einem Fragmente des Philolaos eine heraklitische Spur wahrnehmen zu wollen. Aber zuvörderst glauben wir, daß es schwerlich erlaubt sein dürfte, die Aufhellung, welche dieses dunkle Bruchstück, dessen große Schwierigkeit Boeckh selbst hervorhebt, durch den oben erörterten Gedankenzusammenhang empfängt, von der Hand zu weisen. Boeckh sagt (p. 171): „Die Begründung selbst (nämlich davon, daß das Unveränderliche im Kosmos ewig bewegt, das Veränderliche aber ewig leidend sei) ist schwer zu verstehen“ — — denn wie „daraus, daß dieses Bewegende das Bewegte stets so beschaffen macht, wie das Bewegende es führt, folgen kann, daß der eine Teil des Kosmos stets bewegt, der andere stets leidend sei, ist nicht begreiflich; vielmehr folgt daraus weiter nichts, als es sei etwas stets Bewegendes und etwas von jenem Abhängiges und stets Bewegtes.“ Allein diese Schwierigkeit des *ἀεικίνατος* und *ἀειπαθές* ist jetzt schon durch das oben (p. 143) von dem Fragmentisten vom Äther im Gegensatz zu dem Elementarprozeß gebrauchte „nihil patitur“, sowie durch die hiervon und zu der Stelle des Ocellus gegebene Erklärung gelöst. Es ist klar, daß jenes „Unveränderliche“ bei Philolaos zugleich

Hielt man also diesen traditionellen, für Heraklit so wesentlichen Umstand fest, daß der Äther den Elementarumwandlungsprozeß zwar aus sich setzt — als der durchwaltende Logos desselben —, aber nicht selbst in

---

das Ewigbewegte ist. Seine Bewegung ist eben die des unaufgehaltenen in steter Identität mit sich selbst verbleibenden und darum nie in wirklichen Unterschied von sich selbst eintretenden und reale Veränderung erleidenden reinen Wandels. Es ist reine Aktivität. Das Veränderliche im Kosmos dagegen, weil es, wie das Fragment richtig sagt, der Führung dieses Stetsbewegten nachkommen und seine Bewegung mitmachen muß, das Mitmachen derselben aber in der Sphäre der Veränderlichkeit eben nur steten realen Formwechsel und stetes wirkliches Verändertwerden erzeugen kann, ist deshalb notwendig ein Stetsleidendes. So fällt dann auch die Notwendigkeit fort, mit Boeckh anzunehmen, daß der Auszug den Sinn des Philolaos unvollständig mitteile. — Ferner, wenn man unserer Auffassung gemäß in dem *ἀεὶ ϑέον* nicht nur mit Boeckh eine etymologische Anspielung von *ϑεῖον*, sondern auch eine ebensolche Auflösung auf *αἰϑήρ* sieht (vgl. Plat. Cratyl. p. 397, D. mit p. 410, B. und die Stellen bei Villoison, de theol. Stoic. p. 227, Os.), so beseitigt sich auch die andere von Boeckh (p. 173) hervorgehobene Schwierigkeit, warum jenes Stetsbewegte nicht *νόος καὶ ψυχά*, sondern *νόω καὶ ψυχᾶς ἀνακῶμα* (Gebiet, Bereich, siehe Boeckh p. 174) von Philolaos genannt wird. — In bezug auf jene Kühnheit aber eine heraklitische Spur bei Philolaos finden zu wollen, bemerken wir: Philolaos, ein Zeitgenosse des Sokrates (Boeckh p. 5 sqq.), mußte natürlich das Werk des Herakleitos kennen. Und daß es nicht ohne alle Einwirkung auf ihn geblieben ist, beweist uns sowohl das auch von Boeckh als höchst merkwürdig bezeichnete Spiel mit Etymologien bei Philolaos überhaupt, als auch besonders gerade die etymologische Deutung des *ϑεῖον* als *ἀεὶ ϑέον*. Denn daß diese bei Plato im Kratylos p. 397, D. sich findende Etymologie Heraklit zu ihrem Urheber hat, ist klar erstens durch das, was wir in §§ 35—38 über das Etymologisieren bei Heraklit, sowie über das Verhältnis des

ihn eintritt und in ihm erzeugt wird, so mußte man zu der Reihe gelangen — der richtigsten von allen, mit Ausnahme dessen, daß auch sie die Luft einschiebt — die uns oben (p. 41 sqq.) Martianus gab: ex informi materie (nach uns also ex aethere) primus ignis (primus, erster Körper, denn dieser Äther ist als reiner Logos noch gar kein reales Sein, wie doch schon das Feuer oder die Zeit ist, weshalb ihn Martianus, auch selbst wenn ihn nicht die Beziehung leitete, auf das *ἀνόρατον*

---

platonischen Kratylos zum Ephesier nachweisen werden; es ist aber auch schon dadurch evident, daß zweitens einerseits in dem platonischen Kratylos anerkanntermaßen Beziehungen auf pythagoräische Philosophie nicht zu suchen sind („nulla dum vestigia Pythagoricorum placitorum accuratius cognitorum repeeriuntur," Stallbaum p. 27), während andererseits der Inhalt dieser, das Göttliche als das Immerlaufende definierenden Etymologie doch offenbar auf Heraklit hinweist. Dies bestätigt sich auch drittens durch die Beibehaltung derselben bei den Stoikern und viertens dadurch, daß sich bei Philolaos auch jene andere Etymologie: *σῶμα* und *σᾶμα* findet, Boeckh p. 181, 188. Denn daß diese Heraklit angehört, ist durch die Stellen des Philo, Sextus, Clemens, Gregorius und Basilius (Bd. I, p. 264 sqq., vgl. p. 287 sqq.) und durch die Seelentheorie des Ephesiers völlig unbestreitbar. — (Auch die Definition des Philolaos von der Harmonie: *ἁρμονία δὲ πάντων ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφασις*, siehe Boeckh p. 61, klingt nicht undeutlich an Heraklit an und vielleicht kann es scheinen, daß Hippasus der Metapontiner — und von ihm wenigstens wird man dies doch annehmen müssen, siehe Arist. Metaph. p. 11, Br., Stob. Ecl. p. 304, Euseb. Pr. Ev. XIV, 14, Sext. Emp. Hypot. III, 30, Clem. Al. Cohort. p. 42, Diog. L. VIII, 84 — nicht der einzige gewesen ist, der pythagoräische und heraklitische Anschauungen mehr oder weniger mit einander zu verbinden suchte).

εἶδός τι καὶ ἄμορφον des platonischen Timäus*) (p. 51, A.), mit Recht eine informis et incomprehensa materies nennen könnte: man sieht hier auch beiläufig, wie recht die haben, die bei Sext. Emp. adv. Math. X, 232 behaupten, das Allererste bei Heraklit sei gar kein Körperliches) ex igni aër, ex aëre aqua, ex aqua terra, und die Rückreihe ex terra aqua, ex aqua aër, ex aëre ignis, ex igni in materiem incomprehensam jam non poterit perveniri!

---

§ 23. Die einzelnen Erscheinungen. Die Gestirne. Die *ἀναθυμίασις*. Die Sonne ein Maßverhältnis. Erste Entwicklung des siderischen Prozesses als der eigentlichen Seele des physikalischen Systems.

Will man nun weiter untersuchen, ob und wie Heraklit in konsequenter Fortentwicklung seines Gedankens auch die Fülle der einzelnen Erscheinungen konstruiert und erklärt habe, so muß zunächst eine für Schleiermacher noch

---

*) Wie wenig übrigens schon an und für sich die bei Martianus nicht zu leugnende Anspielung auf die Materie des Timaeus der von uns in seinen Worten nachgewiesenen Beziehung auf Heraklit (s. oben p. 39—57) im Wege steht, dafür mag auch auf die treffliche Äußerung hingewiesen werden, die Bernays Rhein. Mus. IX, 267 hinwirft: „Platons Auseinandersetzung über das Werden und die Bewegung im Eins, wie sie der Parmenides gibt, ist verklärter Heraklitismus und seine Materie im Timaeus ist, wenn man es sagen darf, Heraklitismus aus Verzweiflung.“ — Und die Konstruktion der Materie ist nicht das einzige heraklitische Element im Timaeus, wie sich noch zeigen wird.

nicht zugänglich gewesene Stelle im armenischen Text des Philo die höchste Spannung erregen. Bei der Erklärung nämlich des Textes der Genesis: Divisit ea per medium et posuit contra se invicem, sagt dieser Autor (Quaest. in Gen. III, § 5, p. 178, Aucher. T. VII, p. 11, ed. Lips.): „Hae ergo divisiones membrorum nostrorum secundum corpus et animam concisae fuerunt a creatore. Sciendum est tamen, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas: terram in situm montanum et campestrem; aquam in dulcem et salsam; dulcem puta eam, quam ministrant fontes et amnes, salsam vero marinam; sicut etiam aër in hiemem et aestatem, itidem in ver et autumnum. Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis, additis immensis iisque laboriosis argumentis."

„Diese Zweiteilungen unserer Glieder sind also nach der Analogie von Seele und Körper vom Schöpfer ausgeführt worden. Man muß jedoch wissen, daß auch die Teile der Welt zweigeteilt und sich gegensätzlich gegenübergestellt sind; die Erde in Berg und Ebene; das Wasser in süßes und salziges; süß nämlich jenes, welches Quellen und Flüsse führt, salzig aber das des Meeres; wie auch die Luft im Winter und Sommer und ebenso in Frühling und Herbst. Hieraus füllte Heraklit seine Bücher über die Natur, nachdem er von unserem Theologen die Sentenz über die Gegensätze entlehnt und immense und zwar sorgfältig ausgearbeitete Beweise (Beispiele) hinzugefügt hatte."

Welch' hohe Erwartung wird nicht durch diese Worte erregt! Nach dem Zeugnis des Philo hätte es nicht nur eine große Fülle physikalischer Einzelheiten in dem Werke

des Ephesiers gegeben, sondern dieselben waren auch in strenger Konsequenz mit seinem systematischen Gedanken — der Identität der Gegensätze — verknüpft und nur die Beweise und Beispiele, also die konsequente Durchführung dieses Gedankens[1]).

Auch finden sich in der Tat von jenen Beispielen selbst, die Philo anführt, von Ebene und Berg, Fluß- und Meerwasser etc. Spuren, daß sie der Ephesier in seinem Werke durchgenommen und sein antinomisches Gesetz an ihnen aufgezeigt hat.

So haben wir schon oben (Bd. I, p. 323, 2) gelegentlich zu zeigen versucht, daß Heraklit die Abwechslung von Berg und Ebene als die geographische Verwirklichung jenes Gesetzes dargestellt zu haben scheint, und von den anderen philonischen Antithesen werden sich im Verlauf noch die Belege bei Heraklit ergeben.

Dennoch wird die durch das Zeugnis des Philo so hoch gespannte Erwartung zunächst gar sehr getäuscht. Denn was uns über die Erklärung der einzelnen Phänomene der Natur, der Gestirne, der Jahreszeiten etc. bei Diog. L., dem Pseudo-Plutarch und Stobaeus von Hera-

---

[1]) Vgl. mit der Stelle des Philo die schon in der Einleitung angeführte Stelle des Porphyrius de antr. N. c. 29, p. 27, ed. v. Goens., welche sich in dieser Zusammenstellung um so mehr nicht nur nach ihrem kurzen Schlußzitat, sondern nach ihrem ganzen Hauptinhalt als heraklitisch erweist: „*ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον· ἢ γὰρ διὰ νοητοῦ ἡ πορεία, ἢ δὶ αἰσθητοῦ· καὶ τοῦ αἰσθητοῦ, ἢ διὰ τῆς ἀπλανοῦς ἢ διὰ τῆς τῶν πεπλανημένων· καὶ πάλιν ἢ διὰ τῆς ἀθανάτου ἢ διὰ τῆς θνητῆς πορείας· καὶ κέντρον, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆν, τὸ δ' ὑπόγειον· τὸ μὲν ἀνατόλικον, τὸ δὲ δύτικον· καὶ τὰ μὲν ἀρίστερα, τὰ δὲ δεξιά. νῦξ τε καὶ ἡμέρα καὶ διὰ τοῦτο „παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἢ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων*“.

klit berichtet wird, ist, sei dies nun hauptsächlich bloß Schuld der Berichterstatter oder nicht, blutwenig. Und dieses Wenige hängt noch — wovon aber gewiß wohl die Schuld bloß den Berichterstattern zuzumessen sein dürfte — nur so äußerst locker mit seinem Gedanken zusammen, ist von den Sammlern so ungenau und mißtrauenerregend mit den Meinungen anderer Philosophen durcheinandergeworfen und ist so wenig ein wahres Gedankeninteresse darbietend, daß wir uns begnügen können, für die Darstellung desselben im allgemeinen außer auf jene Sammler selbst, auf Schleiermacher zu verweisen und hier nur herausheben werden, was entweder durch seinen Gedankeninhalt oder weil es von uns anders als von Schleiermacher aufgefaßt wird oder von letzterem etwa übersehen worden ist, besonderer Erwähnung wert erscheint. Wohl aber werden wir sehr bald hierbei einen Punkt hervortreten sehen, welcher, bisher stets überblickt, die eigentliche Seele der physischen Durchführung bildet, die Heraklit seinem Gedanken gab und uns mit nicht geringer Bewunderung vor der konsequent-systematischen Kraft dieses Mannes, sowie mit dem Bedauern erfüllen muß, daß die Einzelheiten, die, wie noch Spuren genug vorhanden, sich unzweifelhaft bei ihm ebenso konsequent wieder aus diesem Punkt ableiten, uns nicht in reicherem Maße aufbewahrt worden sind.

Soviel kann zunächst, wie wir glauben, noch mit Bestimmtheit ersehen werden, daß es gerade das Übergehen der allgemeinen Elementarstufen ineinander ist, aus welchem sich bei Heraklit die Einzelerscheinungen bilden. Denn nur diesen objektivierten Übergang, und keinerlei besondere Ausdünstung vermögen wir, was wir schon früher (Bd. I, p. 247—262, p. 275 sqq., p. 326 sqq.) nachzuweisen gesucht haben,

in der ἀναθυμίασις zu erblicken*), welche bei den Berichterstattern als die einzelnen Phänomene erzeugend erscheint. Aber eben als dies objektivierte Übergehen selbst, hat die ἀναθυμίασις die Natur der bestimmten Elementarform an sich, deren mählicher perennierender Übergang sie ist. Dies ist es, was nach uns den beiden Arten von ἀναθυμίασις, der aus dem Wasser ausströmenden feuchten und helleren, und der aus der Erde sich entwickelnden dunklen, der ἐπίγειος ἀναθυμίασις, zugrunde liegt. — Diog. L. IX, 9 sagt uns hierüber, nachdem er eben bemerkt hat, daß Herakleitos fast alles auf die ἀναθυμίασις aus dem Meere zurückführe: „γίνεσθαι δὲ ἀναθυμίασις ἀπό τε γῆς καὶ θαλάττης, ἃς μὲν λαμπρὰς καὶ καθαράς, ἃς δὲ σκοτεινάς· αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων". — Schleiermacher (p. 404) will hieraus nachweisen, daß, weil ja Diogenes ἃς μὲν und nicht τῆς μὲν κτλ. sage, beiderlei Arten von ἀναθυμίασις aus beiden, Wasser wie Erde, sich entwickelten. Allein es ist ungerechtfertigt, eine solche Genauigkeit der Sprache bei einem Diogenes vorauszusetzen, oder aus dem Fehlen derselben etwas folgern zu wollen. Die Stelle widerlegt vielmehr Schleiermachers Annahme offenbar. Denn da Diogenes sagt „es wird aber das Feuer vermehrt durch die reinen, das Feuchte aber durch die anderen," so würde, wenn beide Arten von ἀναθυμίασις sich aus jedem von beiden, Meer wie Erde, entwickelten, das Meer auch durch seine eigene ἀναθυμίασις (nämlich durch die σκοτεινά aus ihm) vermehrt werden, was doch unmöglich ist. Wir sind also vielmehr, mit dem Obigen konform, der Ansicht, daß von den beiden

---

*) Man vgl. jetzt besonders das dies klar beweisende neue Fragment bei Pseudo-Origenes, oben Bd. I, p. 249, Anm.

Arten der ἀναθυμιασις die eine nur dem Meer, die andere nur der Erde zukommt. Hieran knüpft sich folgende, unsere Ansicht von dem Wesen der ἀναθυμίασις weiter-rechtfertigende Bemerkung. Diogenes erwähnt bei Heraklit nur zweier Arten von ἀναθυμίασις, der hellen (λαμπρὰ καὶ καθαρά) und der dunklen. Letztere ist bei ihm dem entsprechend, was z. B. bei Plut. Plac. II, 17, p. 580, W., die ἐπίγειος ἀναθυμίασις genannt wird, wie sie auch ihm selbst die ἀναθυμίασις ἀπὸ τῆς γῆς ist. Die λαμπρὰ καὶ καθαρὰ ἀναθυμίασις bei ihm aber ist immer, wie nicht übersehen werden darf, eine ihrer Natur nach feuchte (also gerade der ἀτμίς bei Aristoteles, die δυνάμει οἷον ὕδωρ oder ὑγρὸν καὶ θερμόν ist, entsprechend[1]); nicht, wie Schleiermacher will, der ἀναθυμίασις δυνάμει οἷον πῦρ). Denn sie ist ja eben eine ἀναθυμίασις aus dem Feuchten und so wird sie auch ausdrücklich eine ὑγρὰ ἀναθυμίασις genannt bei Plut. Plac. II, 28, p. 589, W. (wo es von der Sonne und dem Monde heißt — — δεχομένους δὲ τοὺς ἀπὸ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως αὐγὰς φωτίζεσθαι κτλ.). Die ἀναθυμίασις aus dem Meere ist freilich ein Übergang ins Feurig-Trockene, aber sie ist selbst darum noch keine trockene Verflüchtigung, wie sich dies Schleiermacher denkt.

Schleiermacher sagt nämlich (p. 387) „denn das Übergehen des Meeres und zwar zunächst seines flüchtigen Teiles in jenes Gebiet der höheren glänzenden Erschei-

[1]) Wie ja auch Aristoteles selbst (Meteorol. II, c. 2, 10, p. 355, B.), wo er sich mit der heraklitischen Theorie der Nahrung der Sonne aus dem Feuchten beschäftigt, diesen Ausdruck dafür gebraucht: ἔτι δ' ἡ ὑπὸ ἡλίου ἀναγωγὴ τοῦ ὑγροῦ ὁμοία τοῖς θερμαινομένοις ὕδασίν ἐστιν ὑπὸ πυρός· εἰ οὖν μηδὲ τὸ ὑποκαόμενον τρέφεται πῦρ, οὐδὲ τὸν ἥλιον εἰκὸς ἦν ὑπολαβεῖν, οὐδ' εἰ πᾶν θερμαίνων ἐξατμίσειε τὸ ὕδωρ.

nungen, kann ja wohl nichts anderes sein, als ein Trockenwerden desselben — —; und der Übergang des Luftmeeres in Feuer wird also eine trockene Verflüchtigung" etc., wie er sie darum auch an anderen Stellen geradezu mit Ausdünstung und Dunst übersetzt. Noch deutlicher scheint die Meinung Schleiermachers hervorzutreten, wo er über die ἀναθυμίασις aus dem Feuchten als Nahrung der Gestirne bei Heraklit spricht. Er sagt (p. 402): „wenn man sich nur hütet, dem Herakleitos den Gedanken unterzuschieben, als ob die Gestirne ihre Nahrung als Feuchtes bekämen und sie durch irgend tierische Lebensverrichtungen erst selbst in ihre, die feurige Natur verwandelten, denn davon ist nirgend eine Spur und seiner ganzen Denkart scheint dies vielmehr entgegen." Es scheint also, daß Schleiermacher annimmt, daß die Gestirne eine schon ihnen analoge, trockene Nahrung bekommen, daß er sich mit einem Wort diese ἀναθυμίασις als einen trockenen Mittelstoff zwischen Meer und Feuer denkt. Daß dies aber gewiß nicht richtig wäre, zeigen, um hier anderes noch beiseite zu lassen, wohl hinreichend klar die Worte des Aristoteles, die offenbar auf Heraklit zielen, Meteorol. II, c. II, p. 354, Bekk.: lächerlich wären die Meinungen der Früheren, welche annahmen, daß die Sonne durch das Feuchte genährt werde, διὸ καὶ γελοῖοι πάντες ὅσοι τῶν προτέρων ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ (nicht ἐκ τοῦ ὑγροῦ). — Bestimmter kann die direkte Ernährung der Gestirne durch das Feuchte doch gewiß nicht vorliegen.

Wollte man den Begriff der tierischen Ernährung, auf den Schleiermacher hinweist, zum Unterschiede von der physikalischen Vermehrung bloß dahineinsetzen, daß jene Ernährung ein nicht Analoges, sondern ein Gegensätzliches in sich aufnimmt, aus dessen Aufhebung

erst das Tier reproduziert wird, so müßte allerdings gesagt werden, daß die Gestirne bei Heraklit wie Tiere sich nähren; aber nicht bloß die Gestirne, sondern auch das Feuer, Wasser, kurz alle Elementarstufen selbst, denn alle erzeugen und ernähren sich nur durch die Umwandlung ihres Gegenteils in sie (vgl. §§ 19 bis 21). Nur daß der Begriff der tierischen Ernährung deshalb nicht zupaßt, weil bei dem Tier diese Aufhebung und Umwandlung nur von ihm als tätigem ausgeht, während sie bei Heraklit die eigene Natur und Bewegung des Nährenden selbst ist. — Die Nahrung der Gestirne, wie des Feurigen überhaupt, besteht nur darin, daß sich das Feuchte in es umwandelt; nur diese perennierende Sichselbstumwandlung des Feuchten ins Feurige, und kein dazwischen geschobener Mittelstoff oder trockener Dunst, ist die *ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάττης*, durch welche die Flamme der Gestirne ernährt wird.

Wir haben somit nur eine dunkle und eine hellfeuchte *ἀναθυμίασις*, eine *ἀναθυμίασις* aus der Erde und eine aus dem Meer. Keiner der Berichterstatter aber erwähnt bei der Erklärung der Einzelphänomene einer *ξηρὰ ἀναθυμίασις* oder einer *ἀναθυμίασις* aus dem Feuer (entsprechend der von Aristoteles auch *ἀναθυμίασις* schlechtweg genannten *ἀναθυμίασις δυνάμει οἷον πῦρ*, welche *θερμὸν καὶ ξηρόν* ist).

Auch kann dies bei Festhaltung unserer Ansicht gar nicht auffallend sein. Wir haben vielmehr schon oben (§§ 20 u. 21) gezeigt, daß erst auf der Stufe des Wassers, nicht aber aus dem Feuer als solchem alles Besondere entstehen kann. Die *ἀναθυμίασις* aus dem Feuer kann daher nur mit dem allgemeinen kosmischen Prozeß selbst identisch sein. Und so finden wir denn auch in der Tat einmal von den Kommentatoren des Aristoteles

eine *ξηρὰ ἀναθυμίασις* in bezug auf Heraklit erwähnt — und wirklich bedeutet sie daselbst nichts anderes als die Seele des Ganzen, den allgemeinen Umwandlungsprozeß selbst (siehe §§ 6 u. 33).

Am bestimmtesten wird nun bei den Berichterstattern die Lehre Heraklits von den Gestirnen hervorgehoben, welche ihm keine Weltkörper, sondern bloße meteorische Erscheinungen waren. Sie seien nämlich Flammen (*φλόγας* bei Diog. L. IX, 9 *πιλήματα πυρός*, verdichtetes Feuer, bei Stob. Ecl. Phys. p. 510), welche sich in nachenförmigen, beweglichen und mit der Öffnung nach uns zugekehrten Höhlungen (so daß durch die Umdrehung der Öffnung nach oben die Sonnen- und Mondfinsternisse und durch die nächtliche Vollbringung dieser Bewegung beim Monde die Viertel entstehen) ansammelten[1]).

Darin stimmen nun alle Berichterstatter, Diogenes wie Stobaeus und der falsche Plutarch überein[2]), daß die Sonne die Nahrung oder Herstellung ihrer Flamme an der sich aus dem Meere entwickelnden *ἀναθυμίασις* habe, d. h. also nach uns, an nichts anderem als eben an jener früher betrachteten fortwährenden Umwandlung der Stufe des Feuchten (*θάλαττα*) in das Feuer. Dies tritt recht deutlich hervor in den Worten, mit welchen Platon gelegentlich dieser heraklitischen Sonnentheorie Erwäh-

---

[1]) Plut. Plac. II, 24, p. 586, W. u. Diog. L. IX, 10.

[2]) Diog. L. IX, 9: *εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ σκάφας ἐπεστραμμένας κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς, ἐν αἷς ἀθροιζομένας τὰς λαμπρὰς ἀναθυμιάσεις* (also die *ἀπὸ θαλάττης*) *ἀποτελεῖν φλόγας ἃς εἶναι τὰ ἄστρα κτλ.* Stob. Ecl. Phys. p. 558 u. Plut. Plac. II, 28: *Ἡράκλειτος ταὐτὸ πεπονθέναι τὸν Ἥλιον καὶ τὴν Σελήνην· σκαφοειδεῖς δὲ ὄντας τοῖς σχήμασι τοὺς ἀστέρας, δεχομένους δὲ τὰς ἀπὸ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως αὐγὰς, φωτίζεσθαι πρὸς τὴν φαντασίαν.*

nung tut, indem er von den Jünglingen sagt (de rep. p. 498, p. 348, Ast.) „— — im Alter aber, mit Ausnahme einiger weniger, verlöschen sie noch weit mehr als die heraklitische Sonne, insofern sie sich ja nicht wieder entzünden“ „πρὸς δὲ τὸ γῆρας ἐκτὸς δή τινων ὀλίγων ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τοῦ Ἡρακλειτείου ἡλίου, ὅσον αὖθις οὐκ ἐξάπτονται“. Daß Platon bei dieser verlöschenden und sich wieder entzündenden heraklitischen Sonne eine wörtliche Stelle des Ephesiers im Sinne hat, zeigen nach uns — außer dem stets echt heraklitischen Gegensatz von ἀποσβέννυσθαι und ἐξάπτεσθαι[1]) — die schon oben (p. 131) bezogenen Worte des Chrysippos: „οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται“ Worte, in denen somit Chrysippos den Heraklit nur kopierte, bereits hinreichend.

Hier wird also die Sonne aus dem Meere selbst entzündet, wie bei den Berichterstattern gesagt wird, daß sie durch die ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάττης hergestellt und genährt werde, Beweis genug, wie diese ἀναθυμίασις gar nichts anderes ist als dies dort statt ihrer gesetzte Sichentzünden des Meeres, seine beständige mähliche Selbstumwandlung in Feuer, und kein zwischen diesem und dem Meere in der Mitte liegender dritter trockener Dunst. Ja, will man diese von uns der ἀναθυμίασις vindizierte und nun schon durch so viele Beweise belegte Bedeutung des Umwandlungsprozesses überhaupt in entscheidender und sinnfälliger Weise dargetan sehen, so braucht man nur die bisheran übersehene Notiz der aristotelischen Problemata zu betrachten XXIII, 30, p. 934, B.: „διὸ καί φασί τινες τῶν ἡρακλειτιζόντων ... ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἥλιον ἀναθυμιᾶσθαι“, wo

---

1) Siehe § 30.

also das Verbum *ἀναθυμιᾶσθαι* schlechtweg für *ἀνάπτεσθαι* gebraucht wird und wo man doch also nicht wird übersetzen können: „es sagen einige Heraklitiker ... es werde die Sonne aus dem Meere ausgedünstet," sondern mit uns wird übersetzen müssen: „die Sonne werde aus dem Meere durch Umwandlung erzeugt"[1]). — Vergleicht man aber jene Worte Platons mit den nachfolgenden des Alex. Aphrod. in Ar. Meteor. f. 93, a. „— — *οὐ μόνον, ὡς Ἡράκλειτός φησι, νεὸς ἐφ' ἡμέρῃ ἂν ἦν, καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος, τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου*", so möchte man wohl nicht bloß in dem bestimmt angeführten Fragment, auf das wir bald näher zurückkommen, sondern auch in den hier breitgedruckten Worten ein, wenn auch nicht unverändert angeführtes, Zitat aus dem Ephesier erkennen, zumal wenn man wieder mit den Worten des Aphrodisiers die bisheran übersehene Notiz in der Sammlung des Galenus zusammenhält (hist. phil. IV, p. 276, ed. Kuehn.), Herakleitos habe die Sonne *ἄναμμα* genannt, welches in Aufgehen seine Entzündung, im Niedergehen sein Verlöschen habe, „*ἄναμμα ἐν μὲν ταῖς ἀνατολαῖς τὴν ἔξαψιν ἔχον, τὴν δὲ σβέσιν ἐν ταῖς δυσμαῖς*". —

So war ihm also auch die Sonne nur der stetige Prozeß des mählichen Verlöschens und Sichentzündens, in dessen beständigem Sichvollbringen daher notwendig mählich die eine und ebenso wieder die andere Seite dieses Prozesses ein quantitatives Übergewicht erlangen mußte. Es sind daher die obigen Worte des Platon, die dies

[1]) Das *τινες τῶν ἡρακλ.*, insofern es auf ein nicht völliges Einigsein der Schule zu deuten scheinen könnte, bezieht sich aber keinesfalls auf die hier mitgeteilten Worte, über deren Inhalt alle Heraklitiker stets einverstanden waren, sondern höchstens auf den hier weggelassenen Satz.

schon enthalten, nicht als eine bloß ungenauere (s. Schleiermacher p. 392) Anführung des nachfolgenden von Aristoteles aufbewahrten Fragmentes zu betrachten, sondern sie beruhen ebenfalls auf einer von diesem Fragmente verschiedenen heraklitischen Textstelle, welche nur den Grund angibt für den anderen vom Stagiriten zitierten Ausspruch Heraklits, daß „die Sonne alle Tage neu" sei: „— *δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστὶν, ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς*" (Arist. Meteor. II, c. II, p. 355, Bekk.).

Wie Aristoteles führt noch der Aphrodisier dies Fragment mit der bereits hervorgehobenen Erweiterung am o. a. O. an.

Wenn aber Aristoteles a. a. O. den Ephesier dahin berichtigt, nicht nur täglich, sondern kontinuierlich immer neu (*ἀεὶ νέος*) müsse die Sonne sein, so macht er ihn dabei offenbar nur in der Sprache konsequenter, ohne der Hauptsache nach etwas von der Ansicht Heraklits Verschiedenes zu sagen. Die Weisheit, welche hier der Aphrodisier dem Heraklit zu hören gibt, daß die Flamme nur in ihrem Werden ihr Sein habe (*ἀλλ' ἀεί τι καὶ συνεχῶς νέος τε καὶ ἄλλοτε ἄλλος ἐγένετο, ὥσπερ καὶ αἱ φλόγες ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχων*) brauchte der Ephesier wahrhaftig von keinem Menschen zu lernen oder sich vorhalten zu lassen. Sein ganzes System beruhte auf ihr, und ebenso ist die Definition, die Aristoteles selbst dabei von der Flamme gibt, daß sie kontinuierlicher Prozeß sei „keinen Augenblick mit sich selber identisch" (*οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ οὖσα διαμένει οὐδένα χρόνον ὡς εἰπεῖν*) erst auf heraklitischem Acker gewachsen.

Heraklit wußte sehr gut, daß die Sonnenflamme, wie alles Feuer überhaupt, ein ununterbrochenes Prozessieren

sei. Wenn irgend etwas, so ist dies in seinem System, welches nur eine systematische Durchführung dieses Gedankens ist, eine Notwendigkeit. Nannte aber Heraklit dabei die Sonne gerade nur *täglich neu*, so ist hierin nur noch der *zusätzliche* Gedanke oder die *Maßbestimmung* zu erblicken, daß — *genau dieselbe Masse des Feuchten, welche im Laufe eines Tages* (sich nach oben in Feuer umwandelnd) *die Sonnenflamme herstellt und ernährt, auch wieder noch im Laufe desselben Tages den Weg nach unten einschlagend wieder verlischt*, d. h. *aus Feuer in Feuchtes sich rückwandelt*. So ist dem Herakleitos die Sonne beständiger Prozeß, kontinuierliches Werden; sie ist, auch im Laufe *desselben* Tages, immer unausgesetzt sich aus dem Feuchten erzeugend und *ergänzend* und wieder in dieses sich umwandelnd, keinen Augenblick mit sich wirklich identisch und ein und dieselbe; aber *aus dem Laufe des einen Tages* in den *anderen* hinüber — kann sie *auch nicht ein Atom ihres Daseins* bewahren, auch nicht in modifiziertem oder aufgehobenem Zustand, denn *selbst jedes solche Atom* ist bereits noch am ersten Tage wieder nach unten in Feuchtes umgewandelt worden und in die θάλασσα zurückgekehrt. Dies ist, wie sich im Verlauf noch weiter bestätigen wird, der *bestimmte* Gedanke, den wir in dem νέος ἐφ' ἡμέρῃ und noch deutlicher ausgesprochen in jenen obigen von uns der Hauptsache nach dem Ephesier selbst vindizierten Worten des Alexander erblicken: καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος, τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου „täglich (sei) eine *andere* Sonne entzündet, da die *erste im Untergange verlöscht* sei." —

Daß aber Heraklit wirklich, wie wir sagten, mit seiner

der Sonne zugeschriebenen täglichen Erneuerung auch den Begriff der perennierend vor sich gehenden Erneuerung (da ihre Flamme auch im Laufe desselben Tages in beständiger Aufreibung, ein perennierender Akt des Verlöschens ist und sich ebenso fortwährend aus dem Feuchten wieder ergänzt), also den Begriff des *ἀεὶ νέος*, wie es Aristoteles nennt, schon verband, zeigt außer seinem gesamten System zunächst ein bisheran übersehenes mit großer Bestimmtheit auftretendes Zitat aus Heraklit, welches sich bei keinem geringeren Gewährsmann als Plotinus findet, der von Plato sagt: Ennead. II, lib. I, p. 97, ed. Bas. p. 181, ed. Cr. [1]: *συγχωρεῖν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη, ἀεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι*, „auch die Sonne werde immer." Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß Plotinus hier eine andere heraklitische Stelle als jene von dem *νέος ἐφ' ἡμέρῃ* im Auge hat, in welcher der Ephesier der Sonne also bloß dieses Immerwerden zuschrieb, ohne auch jene Maßbestimmung des täglichen totalen Erneutseins hinzuzufügen. — Wie aber jedenfalls in der aufgezeigten Weise in dem *νέος ἐφ' ἡμέρῃ* auch das *ἀεὶ νέος* schon enthalten ist, zeigen noch wichtige Stellen, welche mit jenem Bruchstück in Beziehung stehen. So zunächst eine Stelle des Proclus (Comm. in Tim. p. 334, ed. Bas.): *διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὸν Ἥλιον νέον θεὸν εἰώθασιν ἀποκαλεῖν —, καὶ νέος ἐφ' ἡμέρῃ θεός, φησὶν Ἡράκλειτος —, ὡς Διονυσιακῆς μετέχοντα δυνάμεως.* „Deshalb pflegen sie auch den Helios einen neuen Gott zu nennen, als einen an der dionysi-

---

[1]) cf. Philoponus contr. Procl. de mundi aetern. ed. Venet. f. 1535, XIII, 15, u. Schol. in Plat. Timaeum ap. Bekk. Comm. Critica II, p. 440: — — *συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων δῆλον ὅτι τῷ Ἡρακλείτῳ ὃς ἔφη, καὶ τὸν ἥλιον ἀεὶ γίνεσθαι.*

schen Potenz Anteilhabenden und „täglich neu ist der Gott“[1]), sagt Heraklit.“

Mit Unrecht nämlich meint Schleiermacher (p. 393), daß Proclus den Helios von Heraklit bloß deshalb so nennen lasse, weil er zur zweiten (dionysischen) Demiurgie gehört. Liest man bei Proclus weiter, so findet man den inneren, ganz echt heraklitischen Grund dieser Benennung bald sehr gut herausgesetzt. Denn Proclus sagt bald darauf: „*νέοι οὖν εἰσὶν* (*θεοί*) *οὐχ ὡς ἀρξάμενοί ποτε εἶναι, ἀλλ᾽ ὡς ἀεὶ γεννητοὶ καὶ ὡς εἴρηται πρότερον ἐν τῷ ποτε εἶναι ὑφεστῶτες· πᾶν γὰρ τὸ γιγνόμενον ὅσον ἴσχει, τοῦ εἶναί ποτε ἴσχει καὶ οὐχ ὁμοῦ πᾶν, οὐ δὲ τὴν ἀπειρίαν ὅλην παροῦσαν, ἀλλ᾽ ἀεὶ χορηγουμένην· οὕτως οὖν νέοι λέγονται, ὡς τῷ χρόνῳ συμπαρατεινομένην λάχοντες τὴν ὑπόστασιν καὶ ἀεὶ γιγνόμενοι καὶ ἐπισκευαστὴν ἀθανασίαν ἔχοντες*“, „neu aber sind die Götter, nicht in dem Sinne als ihr Dasein jemals beginnende, sondern als solche, welche immergeborene sind und zugleich, wie früher gesagt wurde, im zeitlichen Sein ihr Bestehen haben. Denn alles Werdende, insofern es Realität hat, hat am zeitlichen Sein Anteil und nicht (enthält es) das All auf einmal, noch die gesamte Unendlichkeit als eine gegenwärtige, sondern als eine immer ihren Reigen aufführende. Deshalb werden sie

---

[1]) cf. Macrob. Saturn. I, c. XVII, p. 291, ed. Bip., wo es bei der Etymologie des Phanes heißt: item Phaneta appellant *ἀπὸ τοῦ φαίνειν* et *φαναῖον, ἐπειδὴ φαίνεται νέος* quia sol quotidie renovat sese, unde Virgilius: Mane novum. Camerienses qui sacram soli incolunt insulam, *ἀεὶ γεννήτῃ* Apollini immolant, *τῷ τὸν αὐτὸν ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ γεννᾶν* i. e. quod semper exoriens gignitur etc. Man vgl. endlich noch die Bezeichnung des Apollon als *ἀγήρως ἀεὶ καὶ νέος* in jener Stelle des Plutarch, die wir oben (§ 10) für Heraklit vindiziert haben.

neue genannt, als solche, die ein mit der Zeit parallel laufendes Wesen erhalten haben und immerwerdende sind und die Unsterblichkeit selbst zu ihrer Ausrüsterin (Herstellerin) haben“ (s. Note auf S. 163).

Der echtheraklitische Charakter der Grundidee dieser Stelle liegt auf der Hand. Das „neu“ bei Heraklit würde also nach Proclus schon an und für sich den Begriff des Immerwerdenden, des ἀεὶ νέος, und den Gedanken der Ewigkeit in sich schließen. Wer sich aber durch Proclus nicht gerne etwas beweisen läßt, kann diesen Beweis noch einfacher und kürzer bei Platon selbst finden und zwar im Kratylos p. 411, D., p. 132, Stallb., wo Sokrates sagt: „εἰ δὲ βούλει, αὐτὴ ἡ νόησις τοῦ νέου ἐστὶν ἕσις· τὸ δὲ νέα εἶναι τὰ ὄντα σημαίνει γιγνόμενα ἀεὶ εἶναι“, die Einsicht ist des Neuen Sicht, denn daß das Seiende neu sei, bedeutet, daß es immer Werdendes sei.

Daß Platon (und somit auch oben Proclus) in dieser Definition des νέος als des im immerwährenden Werden Begriffenen und Ewigen nur ein heraklitisches Philosophem wiedergibt, läßt sich bei dem Inhalt dieses Philosophems und der Natur des Dialogs nicht bestreiten. Endlich wird dies aber auch bewiesen durch ein noch vorhandenes Fragment des Ephesiers, dessen hier in Betracht kommender Teil, weil er nicht in dem Zusammenhang mit der vorstehenden Ideenreihe aufgefaßt wurde, unverständlich blieb und es notwendig bleiben mußte, jetzt aber, wie er das Vorige bestätigt, so auch vice versa wieder aus ihm das hellste Licht empfängt.

Wir meinen das Bruchstück bei Plutarch Consol. ad. Apoll. p. 106, E., p. 422, W. „καὶ ᾗ φησιν Ἡράκλειτος ταὐτό τ' ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα“ und wie

Herakleitos sagt: „Dasselbe ist lebend und tot und das Wachende und das Schlafende und jung und alt. Denn dieses ist umschlagend jenes und jenes wieder dieses." Die Identität der Gegensätze von Leben und Sterben haben wir bereits oben (§§ 5 u. 7) betrachtet, die des Schlafens und Wachens werden wir anderwärts (§ 30) erklären. Hier beschäftigt uns nur die Identität der Gegensätze von jung und alt. Schleiermacher, der die Worte: „denn dieses ist umschlagend jenes etc." nicht, wie wir, als dem Ephesier selbst zugehörig (s. Bd. I, p. 270 sqq.), sondern für eine Erklärung des Plutarchus nimmt, meint, daß dieser dabei „das *νέον καὶ γηραιόν*, wozu die Erklärung sich nicht sonderlich schicken will, übersah" (Schleiermacher p. 434). Allein dies ist ein Irrtum, der nur in dem mangelnden wahren Verständnis des ganzen Fragmentes selbst wurzelt. Der wirkliche Sinn der Identität des Jungen und Alten, welcher, zumal dies feste Bestimmungen und nicht Prozesse zu sein scheinen, auf den ersten Blick ganz paradox erscheinen muß, wird sich jetzt aus dem Vorigen bereits ergeben haben. Das Junge oder Neue (*νέος*) bedeutet bei Heraklit, wie uns Platon gezeigt hat, im immerwährenden Werden begriffen zu sein. Hierin liegt aber schon eo ipso auch die Bedeutung des Ewigen und somit Uralten. Was, wie z. B. die Sonne nur einen Tag alt und also immer *νέος* ist, ist, eben weil es nur im ewigen Werden sein Sein hat, in der Tat gerade ganz alt, so alt wie die Welt selbst. Was dagegen in seiner Individualität sehr alt zu sein scheint, wie z. B. ein Menschenleben, welches den im Vergleich mit jener Tagesdauer scheinbar sehr langen Zeitraum von so vielen Jahren gewährt haben kann, ist noch in der Tat neben der Existenz jenes immer Neuen, neben der Sonne, vielmehr nur blut-

jung und erst von gestern her und geht auch sehr bald — durch den Tod — in ein anderes Neues wieder über. Jung und alt sind daher wirklich ebenso begrifflich als physisch ineinander umschlagende Bestimmungen, und die Worte: „denn dieses ist umschlagend jenes und jenes wieder umschlagend dieses“ sind daher, möchten sie auch nur, was gewiß nicht der Fall, dem Plutarch angehören, die richtigste und zupassendste Erklärung des Fragmentes. —

Kehren wir jetzt zu der physischen Rolle der Sonne selbst zurück. Wir haben gesehen, daß sie ein fortgesetztes mähliches Sichentzünden und Verlöschen [1]) ist, von denen, entsprechend der auch dem sinnlichen Auge wahrnehmbaren steigenden und sich wieder neigenden Tageshelle, erst der eine Prozeß und dann der andere das quantitative Übergewicht hat.

Wenn wir jetzt über den Grund dieses wechselnden Übergewichtes zu einer Konjektur greifen, die schon in sich selbst sehr wahrscheinlich sein dürfte, so würde dadurch sich vielleicht vieles in überraschender und übereinstimmender Weise lösen und erklären.

Soviel ist noch positiv, daß die Sonne die Herstellung ihrer Flamme an der Sichumwandlung des Meeres in Feuer

---

[1]) Denn in jedem von beiden ist, da es eben Prozesse sind, schon beides enthalten; oder die Sonne ist auch, wie wir gesehen, *ἀεὶ νέος*, immerwerdend; das heißt aber nichts anderes, als sie ist auch, wie das Feuer, im Sichentzünden (d. h. am Tage) Umschlagen des Entzündens in das Verlöschen, und auch in der Nacht — im Verlöschen — Umschlagen dieses Aktes in das Sichentzünden. Der Unterschied des Tages und der Nacht ist nur der zu erklärende quantitative, daß in dem Prozeß des Entzündens und Verlöschens, der den Tag bildet, das Entzünden, in dem entgegengesetzten Prozeß das Verlöschen überwiegend ist.

hat, und ferner soviel, daß ihr Verlöschen in der Rückwandlung ihres Feuers in ϑάλαττα besteht.

Zur Erklärung nun des mählich wechselnden quantitativen Übergewichtes des Entzündens über das Verlöschen und umgekehrt, wodurch Tag und Nacht entsteht, bietet sich nun wohl die an sich selbst sehr plausible, ja notwendige Vermutung dar, Heraklit habe angenommen, je mehr das Meer sich in Feuer umwandelnd die Sonnenflamme entzünde, um so mehr lasse — quantitativ — diese beständige Umwandlung der durch dieselbe mehr und mehr verringerten Meeresmasse nach, bis wieder das ganze Quantum des aus der Umwandlung des Meeres erzeugten Sonnenfeuers sich mählich in Wasser zurückgewandelt und so das Meer wieder auf sein ursprüngliches Quantum und Maß[1]) vermehrt hat, was also, wie wir sahen, erst mit Ablauf eines ganzen bürgerlichen Tages eintritt[2]). (Oder um diesen Prozeß

---

[1]) Man vgl. hierzu auch *ϑάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται* in dem Fragment bei Clemens (s. p. 98 sqq.), was dann aber nur heißen würde: das Wasser tritt auseinander, in Feuer und Erde sich umwandelnd (*διαχέεται*), und wird wieder auf sein früheres Maß zurückgebracht durch die Umwandlung in Wasser.

[2]) Wir nennen oben die Konjektur eine sehr plausible, aber es ist in der Tat gar keine Konjektur zu nennen. Selbst die Darstellung des Diogenes L. IX, 11, welcher den Tag auf die helle, die Nacht auf die aus der Erde sich entwickelnde dunkle *ἀναϑυμίασις* zurückführt, hat nicht den Sinn, daß am Tage bloß die eine, in der Nacht bloß die andere *ἀναϑυμίασις* vorhanden sei. Sondern beide Arten von *ἀναϑυμίασις*, die aus dem Meer wie die aus der Erde, die helle wie die dunkle, sind auch nach ihm gleichzeitig da und nur je nachdem die eine derselben über die andere quantitativ vorwiegt, tritt Tag und Nacht ein (*τὴν δὲ ἐναντίαν [ἀναϑυμίασιν] ἐπικρατήσασαν νύκτα ἀποτελεῖν*). Folglich läuft das wieder auf die Frage

von der umgekehrten Seite auszudrücken: um so mehr nehme die Rückwandlung des Sonnenfeuers in Wasser — die Seite des *Verlöschens* der Sonne — zu, um so mehr die aufsteigende Umwandlung des Meeres in Feuer

---

zurück: wodurch denn aber am Tage die helle *ἀναθυμίασις* (nach uns, die aus dem Meer) und in der Nacht die dunkle (die aus der Erde) dazu gelange, über die andere *vorwiegend zu sein, eine Frage*, die nur in dem Obigen ihre erschöpfende und notwendige Beantwortung findet. Dieses bloß *quantitativ* wechselnde Übergewicht des Verlöschens und des Entzündens in dem *stets* diese *beiden* Bewegungen *bereits in sich einenden* Prozeß sowohl des Verlöschens als des Entzündens — dieser Hauptpunkt der obigen Darstellung — ist *aber auch offenbar der Sinn* jener uns bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates de diaeta I., überall begegnenden Entwicklungsformel *αὔξεσθαι εἰς τὸ μήκιστον καὶ μειοῦσθαι εἰς τὸ ἐλάχιστον* — Vermehrtwerden auf das Maximum und Verringertwerden auf das Minimum — und der daselbst überall hervorgehobenen *Identität* dieser quantitativen Bewegungen. Man vgl. nur z. B. folgende Stellen a. a. O. p. 632, Kühn: *ἀλλ' αὔξεται πάντα καὶ μειοῦται ἐς τὸ μήκιστον καὶ μειοῦται ἐς τὸ ἐλάχιστον· — — — χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος· ἡμέρη και εὐφόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον ὡς καὶ τῇ σελήνῃ τὸ μήκιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος, ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον, πάλιν ταῦτα καὶ οὐ ταῦτα.* ib. p. 633: *φοιτεόντων δ' ἐκείνων ᾧδε, τῶν δε κεῖσε — — καὶ ἐπὶ τὸ μέζον καὶ ἐπὶ τὸ μεῖον· φθορὴ δε πᾶσιν ἀπ' ἀλλήλων, τῷ μείζονι ἀπὸ τοῦ μείονος καὶ τῷ μείονι ἀπὸ τοῦ μέζονος.* Doch die ganze Schrift ist auf jeder Seite voll davon. *Es ist evident, wie strikte das im Texte Gesagte durch diese Stellen des Heraklitikers* und andere, die man bei ihm sehe, *bewiesen wird.* Entstehen und Vergehen, Entzünden und Verlöschen sind hiernach nur *quantitativ* wechselnde Übergewichte und Maße. Entzünden ist *Übergewicht* des Entzündens *über* das Verlöschen, Verlöschen ist *Übergewicht* des Verlöschens *über*

— die Seite des Entzündens der Sonne — gerade wegen der durch diesen Prozeß mehr und mehr eintretenden Verminderung der Meeresmasse abzunehmen beginnt, bis wieder die totale Rückwandlung des Sonnenfeuers in Meer eingetreten und dieses dadurch auf sein früheres Maß zurückgebracht ist, womit denn ein neues steigendes Übergewicht des Sichentzündens beginnt).

Hierdurch[1]) würden nun nicht bloß die Phänomene des Tages und der Nacht, der steigenden und fallenden Tageshelle, in einer selbst der sinnlichen Anschauung entsprechenden und doch für Heraklit ganz konsequenten Weise erklärt sein, sondern es wird dadurch auch ein helles Licht auf die allgemeine Bedeutung und Rolle geworfen, welche die Sonne bei Heraklit hat, und vieles erklärt, was sonst dunkel und sich widersprechend erscheinen müßte. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß über die Rolle der Sonne bei Heraklit bis jetzt ganz entgegengesetzte Spuren und Anzeigen vorzuliegen scheinen. Denn einerseits erklärt jener Heraklitiker im platonischen Kra-

---

das Entzünden. Aber in jedem von beiden ist schon beides, Entzünden wie Verlöschen, immer vorhanden (darum sind sie eben Prozesse). — Zur Evidenz wird diesen Punkt, außer den oben (u. vgl. p. 178 sqq.) folgenden Beweisen, der § 26 bringen.

[1]) Dieser Punkt wird ferner unterstützt durch die bisher übersehene Notiz, nach welcher Heraklit auch die Ebbe und Flut des Meeres auf die Sonne zurückführte, denn soviel wird doch jedenfalls als wahr angenommen werden können aus Plut. Plac. III, 17, p. 615, W.: *Ἀριστοτέλης, Ἡράκλειτος, ὑπὸ τοῦ Ἡλίου· τὰ γὰρ πλεῖστα τῶν πνευμάτων κινοῦντος καὶ συμφέροντος ὑφ᾽ ὧν ἐμβαλόντων μὲν προωθουμένων ἀνοιδεῖν τὴν Ἀτλαντικὴν θάλασσαν καὶ παρασκευάζειν τὴν πλημμυρὰν, καταληγόντων δ᾽ ἀντιπερισπωμένην ὑποβαίνειν, ὅπερ εἶναι ἄμπωτιν.*

tylos (s. oben p. 26 sqq.) die Sonne für das höchste, alles durchwaltende[1]) heraklitische Prinzip, und wie sehr dies kein bloßer phantastischer Einfall Platons ist, sondern irgend welchen realen Hintergrund bei Heraklit haben muß, zeigt sich zum Überfluß durch das nach unserer Ansicht ebenso bedeutsame Faktum, daß Kleanthes bekanntlich hierbei verblieben ist und der Sonne wirklich das alles durchwaltende Prinzipat zuerteilt hat.

Scheint schon hiernach[2]) der Sonne eine wunderwiegroße Funktion und Bedeutung mindestens in einzelnen Stellen des heraklitischen Werkes zuzukommen, so sehen wir sie doch andererseits bei ihm ebenso wieder zu einer bloßen meteorischen Erscheinung herabgedrückt, sie ist wie jede andere sinnliche Existenz den Dienerinnen der Dike unterworfen und darf nicht überschreiten ihr Maß (s. das Fragment § 16), ja sie hat bei Heraklit, wie uns Diog. L. IX, 7 sagt, nur die ihr nach dem sinnlichen Augenschein zukommende Größe, oder wie bei Plut. Plac. II, 21, p. 584, W. bestimmter noch angegeben wird, bloß die Breite eines Fußes (*εὖρος ποδὸς ἀνθρω-*

---

[1]) Kratyl. p. 413, B.: *ὁ μὲν γάρ τίς φησι τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον· τοῦτον γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα.*

[2]) Nach Macrobius in Somn. Scip. I, c. 20, p. 98 hat Heraklit die Sonne fontem coelestis lucis genannt (sed hunc ducem et principem quem Heraclitus f. c. l. appellat). Wenn dem Lydus, de mensib. V, 39, p. 36, ed. Bonn. darin zu trauen wäre, so hätte er sie göttlich genannt (*ὅ γε μὴν Ἡράκλειτος τὸ αὐτὸ περὶ τὸν θεΐκὸν κτλ.*). Aber abgesehen von noch manchen anderen Spuren beweisen auch die untergeschobenen Briefe (*οἶδα ἥλιον, ὁποῖος ἐστὶ κτλ.*) doch soviel, daß nach einer sehr verbreiteten Annahme die Sonne geradezu als ein Mittelpunkt seines Systemes galt.

πεῖον.[1]) Ja man kann in ihr nicht einmal eine eigentliche Ursache des sinnlichen Gedeihens und Wachstums bei Heraklit erblicken, denn einerseits wird alle Entwicklung der einzelnen sinnlichen Dinge auf das Meer zurückgeführt (bei Diogenes wie Clemens, wovon wir schon gesehen haben, wie echt es ist), und andererseits würde, insofern man die auch dem Meere zugrunde liegende Feuersnatur als die Ursache der Hervorbringung betrachtet, diese Rolle dem Feuer selbst, nicht aber bloß der Sonne zuzuschreiben sein.

Durch das Vorstehende lösen sich nun aber die beiden ganz widersprechenden Angaben und Spuren über die Funktion und Bedeutung der Sonne bei Heraklit in der befriedigendsten Weise auf. Denn die Sonne war dem Ephesier in der Tat gar keine selbständige und eigentlich-wirkende Ursache, vielmehr nur eine durch die Umwandlung des Meeres erzeugte Flamme. Aber sie war ihm, nach der obigen Auseinandersetzung, der reale Zeitmesser, oder richtiger: der Zirkulationsmesser der *ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάσσης*, aus welcher alles Sinnliche wird[2]), des unablässigen Umwandlungsprozesses des Meeres in Feuer und der Rückwandlung desselben in Meer. Sie war ihm, um mich eines Bildes zu bedienen, die absolute Weltuhr, welche selbst nichts tat, aber durch ihre steigende und sinkende Helle beständig anzeigte, wie weit das Meer in seiner alles bedingenden Umwandlung in Feuer und resp. in der Rückwandlung aus diesem in sich selbst

[1]) Und bei Theodoret. T. IV, p. 718, ed. Hal., I, p. 45, Gaisf.: *Ἡράκλειτος δὲ ὁ Ἐφέσιος ποδιαῖον* und bei Stob. Ecl. Phys.

[2]) *σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης* bei Diog. L.

vorgerückt sei, welches quantitative Stadium dieser alleserzeugende Umwandlungsprozeß, der Weg der Natur nach oben und unten, jedesmal erreicht habe. Jetzt können wir daher erst in seiner Bestimmtheit den heraklitischen Gedankeninhalt in der nachfolgenden Stelle des Plutarchus (Quaest. Plat. p. 1007, E., p. 101, W.) verstehen: *„οὕτως οὖν ἀναγκαίαν πρὸς τὸν οὐρανὸν ἔχων συμπλοκὴν καὶ συναρμογὴν ὁ χρόνος, οὐχ ἁπλῶς ἐστι κίνησις, ἀλλ' ὥςπερ εἴρηται κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούσῃ καὶ πέρατα καὶ περιόδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας „„αἳ πάντα φέρουσιν"" καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός".* „So ist nun die Zeit, da sie eine notwendige Verknüpfung und Verbindung mit dem Himmel[1]) hat, nicht bloß Bewegung überhaupt, sondern eine Bewegung, die in ihrer Anordnung ein Maß und Grenzen und Kreisläufe hat, deren Vorsteher und Aufseher die Sonne ist, deren Sache es ist, zu begrenzen und anzuordnen und aufzuweisen die Umwandlungen und die Zeitabschnitte, „„die alles bringen"" nach Heraklit, und die hierdurch nicht etwa in kleinen und geringfügigen, sondern in den größesten und alles andere am meisten beherrschenden Dingen dem leitenden und ersten Gotte ein Mitarbeiter wird." —

Der über das kurze wörtliche Zitat weit hinausgehende heraklitische Inhalt dieser Stelle ist Schleiermacher im allgemeinen nicht entgangen. Aber er faßt ihn bei weitem nicht richtig und bestimmt genug auf, wenn er (p. 400)

---

[1]) Der Seitenblick auf den heraklitischen Anteil an dem, was Platon im Timaeus über die Zeit und die Sonne sagt, ergibt sich schon hier aus dem Obigen von selbst.

meint, es sei „die Sonne die Ursache der Erleuchtung und so auch die Quelle alles Wachstums und aller Hervorbringung auf der Erde, wenn anders Plutarchus (a. a. O.) nur irgend etwas Heraklitisches sagt von den Grenzen und Abschnitten der Zeit.“ Die Sonne ist selbst weder Quell noch Ursache der Hervorbringung, deren Grund vielmehr nur die *μεταβολή*, die allgemeine Umwandlung, ist; sie, die Sonne, ist gar nicht eigentlich wirkend und veranlassend; sie ist nur der absolute Messer dieser durch sie hindurchgehenden Zirkulation; sie zeigt nur auf, welche Abschnitte und Stadien jener Umwandlungsprozeß immer erreicht hat, und so scharf wie nur möglich wird dies in der angezogenen Stelle durch die dreimalige Nebeneinandersetzung desselben Begriffes, *ὁρίζειν, ἀναδεικνύναι, ἀναφαίνειν* hervorgehoben. Deshalb heißt auch die Sonne daselbst nur *συνεργός* des Gottes, aber *συνεργός τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων*, Mitarbeiter an dem am meisten Beherrschenden, weil jener Zirkulationsprozeß, dessen Abschnitte und Stadien sie nachweist, die alles Wachstum und alle Hervorbringung lenkende Ursache ist[1]). Was wirklich alles hervorbringt, sind eben die Zeitabschnitte (*ὧραι*[2]), wie Heraklit

---

[1]) So gewinnt auch die noch von den Stoikern beibehaltene, unbedingt auf Heraklit selbst zurückweisende Bezeichnung der Sonne als temperatio mundi einen ganz energisch-konkreten Sinn und ist fast nur wie eine Übersetzung der von uns gebrauchten Bezeichnung: Zirkulationsmesser. Auch der Titel, der ihr bei Lydus de Ostentis c. 46, p. 174, ed. H., p. 341, ed. Bonn. gegeben wird „Verwalter des Feuers, *ταμίας πυρός*“, scheint, auch nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle, auf heraklitischen Quell hinzuweisen.

[2]) Man muß bei *ὧραι* bei Heraklit nicht an unsere Stunden denken wollen, denn in jener Zeit kannten die Griechen diesen Begriff noch gar nicht und drücken mit *ὧραι* vielmehr

selbst sagt, *αἳ πάντα φέρουσιν*. Denn diese Zeiträume sind — und darum kann auch Plutarch *μεταβολὰς καὶ ὥρας* wie zwei identische Begriffe setzen — die realen Stadien, die realen Quanta selbst dieses beständigen Umwandlungsprozesses; Quanta, die aber, weil dieser Umwandlungsprozeß die Ursache der Entwicklung alles Besonderen und Verschiedenen ist, sofort in qualitative Grenzen und Abschnitte umschlagen. Und darum etymologisiert Platon im Kratylos p. 410, D., p. 128, St.: *ὥραι γάρ εἰσι διὰ τὸ ὁρίζειν χειμῶνάς τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ τοὺς καρποὺς τοὺς ἐκ τῆς γῆς· ὁρίζουσαι δὲ δικαίως αἱ ὅραι καλοῖντο.*

Haben wir gesagt, die Sonne habe bei Heraklit die Funktion eines Zirkulationsmessers, haben wir sie mit einer Weltuhr verglichen, bei der das Zifferblatt die Sonnenscheibe, der Zeiger das Sonnenlicht, die Zahlen die Tageszeiten, und die diesen Zeit-Quantis zugrunde liegende Einheit jene *μεταβολή* sei, so konnte in einer Zeit, wo man Uhren in unserem Sinne nicht kannte, Heraklit ebensowohl, zumal wenn bereits ein konkreter Anlaß dazu vorlag, einen anderen Vergleich dafür gebrauchen. Denn da jene zirkulierende Umwandlung durch die Sonne selbst hindurchgeht, aus dem Meer in Sonnenfeuer und aus diesem zurück in Meer sich wandelnd, und da die Sonne, wie wir gesehen, in ihrem Auf- und Niedersteigen das quantitative Maß dieser Umwandlung anzeigt und so diese Zirkulationsbewegung selbst begleitet, so konnte Heraklit sehr wohl

---

nur so Tages- wie Jahreszeiten aus, wie Ideler beweist, Handbuch der technischen Chronologie T. I, p. 238 und der daselbst zit. Hindenburg.

mit Beziehung auf die bekannten Verse des Homer[1]) obwohl wahrscheinlich polemisch[2]), gegen dieselben sich richtend, die Sonne mit einer in steter Bewegung befindlichen Kette vergleichen, durch welche das All mit sich selbst verknüpft und die Zirkulation in sich selbst zurückkehrend sei und durch deren Stillstand somit dieser Zirkulationsprozeß selbst zerrissen, und da er eben die erhaltende und hervorbringende Ursache des Weltbestandes ist, das kosmische All selbst vernichtet sein würde.

Darum glauben wir denn ohne zu große Kühnheit bestimmt auf Heraklit beziehen zu müssen jene vielberühmte Stelle des Platon im Theaetetos (p. 153, D.), wo er, nachdem er eben Heraklits Theorie von der Bewegung durchgenommen hat, unmittelbar fortfährt: „*καὶ ἐπὶ τούτοις τὸν κολοφῶνα ἀναγκάζω προςβιβάζων, τὴν χρυσῆν σειρὰν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει καὶ δηλοῖ,*

---

[1]) Il. VIII, 19 sqq.:

Auf! wohlan ihr Götter, versucht's, daß ihr all' es erkennet,
Eine goldene Kette befestigend oben am Himmel,
Hängt dann all' ihr Götter euch dran, und ihr Göttinnen alle,
Dennoch zögt ihr nie vom Himmel herab auf den Boden
Zeus den Ordner der Welt, wie sehr ihr rängt in der Arbeit;
Wenn nun aber auch mir im Ernst es gefiele zu ziehen,
Selbst mit der Erd' euch zög ich empor und selbst mit dem Meere,
Ja die Kette darauf um das Felsenhaupt des Olympos
Bänd' ich fest, daß schwebend das Weltall hing in der Höhe.
(Nach Voß.)

[2]) Nicht seinen eigenen Sinn als Homers Meinung darstellend, sondern polemisch, indem er etwa gegen Homer sagte, daß die goldene Kette, die Zeus hier zur Beschämung der Götter auszuhängen drohe, vielmehr schon immer vorhanden und ihr fortlaufendes Gezogenwerden nach oben und unten gerade die Erhaltung des Alles bedinge, weil eben die Sonne selbst nichts anderes als eine solche Kette sei etc.

ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις· εἰ δὲ σταίη τοῦτο ὥςπερ δεδὲν πάντα χρήματ᾽ ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ᾽ ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα"[1]. „Und soll ich nun über dies alles noch den letzten Stein hinzutragend beweisen, daß unter der goldenen Kette Homeros nichts anderes versteht, als die Sonne und also andeutet, solange der gesamte Umkreis[2] in Bewegung ist und die Sonne, so lange bestehe auch alles bei Göttern und Menschen, wenn aber dieses einmal wie gebunden stillstände, so würden alle Dinge untergehen und wie man sagt, das Unterste zu oberst gekehrt werden" (nach Schleiermachers Übersetzung des Plato).

Jetzt wird auch erst die Stelle der homerischen Allegorien (p. 118, ed. Schow.) ganz verständlich: „*σείραν δ᾽ ἀπήρτησεν ἀπὸ τοῦ αἰθέρος ἐπὶ πάντα χρυσῆν· οἱ γὰρ δεινοὶ τῶν φιλοσόφων περὶ ταῦτα ἀνάμματα πυρὸς εἶναι τὰς τῶν ἀστέρων περιόδους νομίζουσι*", „eine goldene Kette aber knüpfte er von dem Äther um alles; denn die Gewaltigen von den Philosophen meinen hierüber, Entzündungen aus Feuer seien die Umläufe der Gestirne." Die Stelle mußte bisher irgendwo zu kranken scheinen. Der Autor will zeigen (cf. ib. p. 117), daß sich Homer der physischen Theorie nähere. In dem mit „denn" eingeführten

[1]) Vgl. hierzu diie von Heyne zu Homer Il. VIII, 19—26, von Creuzer zu Proclus Instit. Theol. p. 126 und von Hermann zu Lucian. de hist. consc. p. 56 angeg. Stellen.

[2]) Umkreis, *περιφορά*, sagt Plato für jenen durch die Sonne hindurchgehenden Zirkulationsprozeß — und hier sieht man wohl am deutlichsten, wie (vgl. § 13) die späten Berichte über das heraklitische *περιέχον* als Prinzip alles Daseins entstanden sind und ihnen doch nichts als jener zirkulierende Umwandlungsprozeß zugrunde liegt.

Satze müßte also etwas aus der physischen Philosophie kommen, was mit der homerischen Dichtung von der goldenen Kette stimmt. Statt dessen heißt es: „denn die Umläufe der Gestirne seien nach den Philosophen Feuerentzündungen." Da dies in diesem Zusammenhange gar keinen Sinn zu geben schien, so hat Schneider am Rande meines Exemplars vorgeschlagen, statt *ἀνάμματα* zu lesen *ἅμματα πυρός*, Bänder von Feuer, was freilich einen ganz leichten Sinn und Zusammenhang geben würde. Aber einen nur zu leichten eben. Das durch so viele Stellen gestützte *ἀνάμματα* muß vielmehr stehen bleiben und erweist sich jetzt doch als ganz passend. Denn in diesen „Entzündungsprozessen des Feuers" liegt bereits, wie wir gesehen haben, der Begriff der Zirkulationskette oder deutlicher: der der Kette vergleichbare Begriff der stetigen Zirkulationsbewegung, welcher auch nochmals in der Stelle — indem es nicht heißt: *ἀναμ. πυρ. εἶν. τοὺς ἀστέρους,* sondern *τῶν ἀστέρων περιόδους* — bedeutsam hervorgehoben wird. — Wohl aber dient es allerdings zur Bestätigung des hier von uns Entwickelten und zur Zertifizierung dessen, daß die Stelle des Theaetetos auf Herakleitos zu beziehen ist, wenn wir bei Porphyrios (vgl. auch Stob. Phys. p. 524) hören, daß die Stoiker die Gestirne Bänder oder Gürtel, *ἅμματα,* genannt haben, de antr. Nymph. c. XI.: *τοῖς δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς ἥλιον μὲν τρέφεσθαι ἐκ τῆς ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάσεως ἐδόκει· σελήνην δ' ἐκ τῶν πηγαίων καὶ ποταμίων ὑδάτων· τὰ δ' ἄστρα ἀπὸ τῆς ἐκ γῆς ἀναθυμιάσεως· καὶ διὰ τοῦτο* (also bloß deswegen, weil sie aus der *ἀναθυμίασις* sich herstellt, die aber freilich nach uns der zirkulierende Umwandlungsprozeß selbst ist) *ἅμμα μὲν νοερὸν εἶναι τὸν ἥλιον ἐκ θαλάσσης κτλ.* „und deshalb sei die Sonne ein vernünftiges Band aus dem Meere etc."

Nun liegt auch, wie wir glauben, der Sinn jenes astronomischen Fragmentes des Ephesiers klar zutage, das uns von Strabo mitgeteilt wird (I, c. I, p. 8, ed. Tsch.): „βελτίων δ' (Ηράκλειτος καὶ Ὁμηρικώτερος ὁμοίως ἀντὶ τοῦ ἀρκτικοῦ τὸν ἀρκτὸν ὀνομάζων „„Ἠοῦς γὰρ καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἀρκτὸς καὶ ἀντίον τῆς ἀρκτοῦ οὖρος αἰθρίον Διός"". „Des Morgens und des Abends Scheidung ist der Bär und dem Bären gegenüber die Grenze des hellen Zeus." Jedenfalls hatte diese Stelle bei Heraklit den Zweck, sein Prinzip von den Gegensätzen als auch durch die Himmelsgeographie sich durchführend aufzuzeigen. Aber wenn unsere bisherige Auseinandersetzung richtig ist, so hat es hauptsächlich auch noch den anderen, übrigens nur eine reelle Durchführung jenes Gedankens bildenden Zweck gehabt: feste Maße, bestimmte Grenzen und Übergangspunkte für jenes quantitative Übergewicht des Verlöschens und Sichentzündens in der auf- und untergehenden Laufbahn der Sonne nachzuweisen. Mit der Erreichung des Bären tritt das Übergewicht des Verlöschens, mit der des ihm gerade gegenüberliegenden αἰθρίον Διός wieder die höchste Steigerung der Sichentzündung ein. —

Was hierin liegt und nicht scharf genug hervorgehoben werden kann, sind die bereits nachgewiesenen drei Punkte: Erstens, daß im Entzünden wie im Verlöschen immer schon beides ist und jedes von beiden nur ein wechselndes Maßverhältnis, ein quantitatives Überwiegen des Entzündens über das dadurch nicht total aufgehobene Verlöschen und umgekehrt ist, wie wir dies schon (p. 93) an dem eigenen Fragment des Ephesiers hervorgehoben, soeben in einer Note (p. 167, 2) durch Stellen des Heraklitikers evident nachgewiesen haben und

in der Folge noch mehr belegen und als den Angelpunkt der kosmischen Bewegung des Ephesiers dartun werden, der übrigens seinerseits nur die Folge der ansichseienden Identität beider Gegensätze ist. Zweitens ist als der systematischste Punkt der siderischen Bewegung bei dem Ephesier festzuhalten, daß, wie wir einstweilen wenigstens von der Sonne klar gesehen haben, die Laufbahn derselben keine ihr bloß äußerliche und der beständigen *μεταβολή*, dem unausgesetzten Werden, in dem sie (die Sonne) sich innerlich befindet, fremde Ortsbewegung ist, sondern daß diese Vollbringung ihrer Ortsbewegung — ihrer Laufbahn — durchaus identisch ist und zusammenfällt mit ihrem Entzündungsprozeß und Verlöschungsprozeß aus dem Meer und in das Meer, dem sie ihr Dasein verdankt. Durch ihre Laufbahn — und dies ist ein tiefer, an Konsequenzen reicher, systematischer Gedanke des siderischen Prozesses bei Heraklit — vermittelt sie sich ihr eigenes Werden[1]) und ebenso — weil es jene alles erzeugende Umwandlung des Meeres in Feuer

[1]) Diese Verknüpfung der steigenden und sich senkenden — überwiegend sich entzündenden und verlöschenden — Laufbahn der Gestirne mit der kosmischen *μεταβολή* oder dem Werdensprozeß, in dem sie begriffen sind, wird man jetzt auch nicht verkennen können in den Worten des Heraklitikers, Pseudo-Hippocrates de diaeta I, p. 632, K.: *ἄστρων τε ἐπιτολὰς καὶ δυσίας γινώσκειν δεῖ, ὅκως ἐπίστηται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑπερβολὰς φυλάσσειν καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὅλου κόσμου κτλ.* „man muß auch kennen die Aufgänge und Niedergänge der Gestirne, um zu verstehen die Umwandlungen, und die Maßüberschreitungen zu beachten der Speisen und Getränke und der Luft und des gesamten Weltalls, aus welchen auch die Krankheiten der Menschen entstehen." —

und dieses in Meer ist, welche durch ihren Ring hindurchläuft — vermittelt sie dadurch alles kosmische Werden. Drittens aber ist — und dies liegt schon in dem vorigen — die totale Renovation der täglich neuen Sonne erst mit Vollbringung ihrer ganzen örtlichen Laufbahn, mit ihrer Rückkehr in ihren Ausgangspunkt, vollbracht[1]) und gegeben.

---

[1]) Diesen Sinn hat also, was der Scholiast zu Plat. Rep. a. a. O. (ap. Bekk. Comment. Crit. II, p. 409) berichtet: *Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, φυσικὸς ὤν, ἔλεγεν ὅτι ὁ ἥλιος ἐν τῇ δυτικῇ θαλάσσῃ ἐλθὼν καὶ καταδὺς ἐν αὐτῇ σβέννυται, εἶτα διελθὼν τὸ ὑπὸ γῆν καὶ εἰς ἀνατολὴν φθάσας ἐξάπτεται πάλιν καὶ τοῦτο ἀεὶ γίγνεται.* Wenn man hierbei festhält, daß im Entzünden auch stets bereits der Prozeß des Verlöschens, in diesem wieder das Entzünden fortdauert und in jedem von beiden die eine oder andere dieser Seiten immer nur quantitativ überwogen, auf ein Minimum oder Maximum (*ἐς τὸ ἐλάχιστον καὶ ἐς τὸ μήκιστον*, wie Pseudo-Hippokrates sagt) reduziert wird, so ist dies also ganz richtig. Man kann in diesem Sinne sagen, daß die Sonne unter der Erde herumgehend und in ihren Ausgangspunkt zurückkehrend, wieder entzündet wird, d. h. das steigende Übergewicht des Entzündens tritt nun ein*), wenn es auch der Scholiast nicht so gemeint haben sollte.

*) Wir sehen jetzt, daß Zeller (p. 474, 3) an dieser Stelle Anstoß nimmt, nicht, weil sie eine Kreisbewegung der Sonne um die Erde und eine Kugelgestalt derselben unterstellt, wovon Zeller (p. 476) sehr wohl sieht, daß sich dies Heraklit in der Tat so gedacht haben muß, sondern weil sie angeblich der Stelle des Aphrodisiers (s. oben p. 159), daß die Sonne täglich eine andere sei, widerspricht. Dies ist aber, wenn man diese tägliche Renovation der Sonne so faßt, wie wir sie erklärt und nachgewiesen zu haben glauben, daß sie nämlich (siehe oben p. 161) kein Atom ihres Daseins aus einem Tag in den anderen hinüber bewahre, weil das ganze Quantum Meer, das sich in einem Tage in sie sich entzündend umgewandelt

Nun liegt es auf der Hand, welches doch jene „Maße" μετρα sind, die laut einem früher betrachteten (s. § 16) jetzt aber erst konkreter verständlichen Fragment Heraklits die Sonne nicht überschreiten wird, widrigenfalls sie

---

hat, auch noch im Laufe desselben bürgerlichen Tages in Meer rückschlägt, durchaus nicht der Fall; denn dann wird der Prozeß der Sonne auch während der Nacht überhaupt nicht unterbrochen, vielmehr nur auf ein Maximum des Verlöschens (i. e. der Umwandlung in Wasser, durch welche das in Sonnenfeuer entzündete Wasserquantum ins Meer überwiegend zurückkehrt und die Erneuerung der Sonne begründet wird) reduziert. Und daß es sich so verhalte, zeigt jetzt auch die hierin gegebene Erledigung einer Schwierigkeit, die Zeller gut hervorhebt. Er sagt (p. 476, 2), indem er die Worte des Heraklitikers anführt: „φάος Ζηνὶ, σκότος Ἀΐδῃ, φάος Ἀΐδῃ σκότος Ζηνί· φοιτᾷ κεῖνα ᾧδε καὶ τὰ δε κεῖσε πᾶσαν ὥρην": „Wie freilich das Licht von der Oberwelt in die Unterwelt gelangen soll, wenn die Sonne jeden Abend erlischt, läßt sich nicht absehen, aber die gleiche Schwierigkeit bliebe auch, wenn wir eine andere Deutung der Worte versuchen wollten." Nach unserer Ausführung ist nun gar keine Schwierigkeit mehr da, wenn man mit uns und mit demselben Heraklitiker selbst Verlöschen und Entzünden nicht als sich ausschließende, sondern stets zugleich vorhandene und nur quantitativ überwiegende Seiten faßt, als ein Prozedieren ἐς τὸ μήκιστον καὶ ἐς τὸ ἐλάχιστον des Verlöschens und des Sichentzündens, wie der Heraklitiker selbst so oft sagt. Seine Worte und die des Scholiasten zu Plato bestätigen und interpretieren sich dann gegenseitig. Auch während sich die Sonne unter der Erdkugel herumbewegt, ist noch auf ein Minimum reduziertes Entzünden in ihr. Das ist das dunkle Licht, wie es dem Hades zukommt; zum Aufgang wieder gelangt, nimmt das Entzünden sein Übergewicht ein und zugleich ist jetzt — wegen des solange andauernden Übergewichtes des Verlöschens — jedes Quantum, das aus der vortägigen Umwandlung des Meeres in Feuer in ihr war, wieder in das Meer zurückgekehrt. (Bei dieser Auffassung der Stelle des Aphrodisiers braucht

ergreifen würden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike. Denn das *ganze Dasein* der Sonne hat sich als ein — *Maßverhältnis* des ihr zugrunde liegenden zirkulierenden Umwandlungsprozesses ergeben, und freilich würde die Sonne, wenn sie dieses Maß verließe, um so schneller von der Negativität ergriffen, von den rächenden Gottheiten vernichtet werden, als ihr dasselbe nicht bloß eine äußerliche *Schranke* ist, sondern sie vielmehr gerade nur in der *Einhaltung* dieses Maßes ihr *Sichentzünden* und ihre *Existenz* hat.

Jetzt fällt wohl auch von selbst ein hinreichendes Licht auf das „*maßvolle Sichentzünden* und *maßvolle Verlöschen*" zurück, welches Heraklit zum beständigen Leben seines *kosmischen Einen*, des *πῦρ ἀείζωον* macht (s. § 20), sowie auf das daselbst von uns Gesagte, wonach *beide* Seiten nur *quantitativ* wechselnde Maße derselben Bewegung sind. —

Ja, irren wir nicht, so muß sich nun bereits lange ergeben haben, wie erst dieser kosmisch-siderische Prozeß, diese zirkulierende Umwandlung des Meeres durch die Sonne — denn vorläufig haben wir ihn bloß mit dieser verbunden gesehen; vielleicht enthüllt sich in der Folge auch näher seine Wechselwirkung mit den anderen Gestirnen — der wahre, stets übersehene Schlüssel ist zu dem gesamten *kosmischen System* des Ephesiers. Wir werden dies erst später in konkreterer Fülle sich entwickeln sehen. Vorläufig wollen wir nur die gewonnenen Resultate teils bestätigen, teils einiges wenige hinzufügen.

---

man auch nicht, wie Zeller für die seinige (p. 475) tun muß, die übereinstimmenden Berichte über die nachenförmige Gestalt der Sonne zu verwerfen, was höchst bedenklich ist, weil die schwerlich erfundenen Berichte über seine Erklärung der Sonnenfinsternisse etc. darauf basiert sind.)

Wir haben oben (p. 174 sqq.) die Stelle des platonischen Theaetetus auf diese durch die Sonne hindurchzirkulierende Umwandlung Heraklits bezogen und speziell die Worte ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος als auf diese alles produzierende Zirkulationsbewegung Heraklits gehend, in Anspruch genommen. Wie unabweisbar recht wir hierbei hatten, zeige jetzt ferner eine Stelle jenes Heraklitikers — des Pseudo-Hippokrates de diaeta I, T. I, p. 645, ed. Kuehn.: „κεραμέες τροχὸν δινέουσι καὶ οὔτε ὀπίσω οὔτε πρόσω χωρεῖ καὶ ἀμφοτέρωσε ἅμα τοῦ ὅλου 'μιμητὴς περιφερῆς· ἐν δὲ τῷ αὐτῷ ἐργάζονται εἴδη περιφερομένων παντοδαπὰ, οὐδὲν ὅμοιον τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ· ἐκ τῶν αὐτῶν ἄνθρωποι ταῦτα πάσχουσι καὶ τἄλλα ζῶα ἐν τῇ αὐτῇ περιφορῇ πάντα ἐργάζονται· ἐκ τῶν αὐτῶν ὅμοιον οὐδὲν τοῖσι αὐτοῖσι ὀργάνοισιν, ἐξ ὑγρῶν ξηρὰ ποιέοντες καὶ ἐκ τῶν ξηρῶν ὑγρά". Also im All, wie im Menschen, der jenes Nachahmung ist, wird alles aus diesem zirkulierenden Umlauf, aus dieser Umkreisung, der περιφορή, hergestellt und geschaffen, aus Demselben das Verschiedene, aus dem Feuchten das Trockene und aus diesem das Feuchte gebildet. Ist jetzt nicht handgreiflich, daß es gar nichts anderes als diese zirkulierende περιφορά ist, welche den Berichten über das περιέχον als das alles erzeugende und vernünftige Prinzip des Ephesiers zugrunde liegt?

Evident empfangen hier unsere Widerlegungen (s. §§ 6, 12, 13) der mißverständlichen Auffassung, sowohl der ἀναθυμίασις als des περιέχον, ihre letzte Bestätigung. Das περιέχον ist somit keine örtlich getrennte Region; es ist auch ebensowenig ein ruhiger, umschließender Umkreis, sondern eine Kreisbewegung. Es ist vielmehr nur das tätige Umkreisen des Kosmos durch jenen sich aus Meer in die Sonne und aus dieser in Meer umwan-

delnden Zirkulationsprozeß [1]). Wenn uns lateinische Stoiker und Berichterstatter also häufig das *περιέχον* durch id quod ambit wiedergeben, so ist dieser Ausdruck an sich richtig und richtiger als *περιέχον*. Er muß aber nicht in seiner tropischen Bedeutung, als das, was umgibt, gefaßt werden, sondern ganz wörtlich, wie auch *περιφορά*, als das, was beständig die ganze Welt umläuft [2]).

Es ist evident, wie diese wahre Bedeutung des *περιέχον* mit der der *ἀναθυμίασις* zusammenfällt. Letztere drückt diesen selben Prozeß nur mehr in seiner ursächlichen Hinsicht aus: das Übergehen jedes Zustandes in den anderen, die allgemeine *μεταβολή* als solche; das *περιέχον* aber: die durch dieses beständige Übergehen bewirkte und mit ihr identisch kreisende Bewegung des *κόσμος* nach oben und unten, die fortlaufende Umwandlung des

---

[1]) Es ist jene Kreisbewegung der Sonne, von der Aristoteles, Meteorol. I, c. IX, 5, p. 346, b., B., Heraklit im Auge, sagt: *γίνεται δὲ κύκλος οὗτος μιμούμενος τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον· ἅμα γὰρ ἐκεῖνος εἰς τὰ πλάγια μεταβάλλει καὶ οὗτος ἄνω καὶ κάτω· καὶ δεῖ νοῆσαι τοῦτον ὥσπερ ποταμὸν ῥέοντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω, κοινὸν ἀέρος καὶ ὕδατος.* — Von hier aus wird sich auch erst beurteilen lassen, wie viel Aristoteles in seiner Meteorologie von Heraklit entlehnt und nicht, cf. ib. c. IX, 2, p. 346, B.: *Ἡ μὲν οὖν ὡς κινοῦσα καὶ κυρία καὶ πρώτη τῶν ἀρχῶν ὁ κύκλος ἐστὶν, ἐν ᾧ φανερῶς ἡ τοῦ ἡλίου φορὰ διακρίνουσα καὶ συγκρίνουσα τῷ γίνεσθαι πλησίον ἢποῤῥώτερον αἰτία τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἐστιν* (vgl. über den *κύκλος* bei Heraklit Bd. I, p. 168 sqq. und § 27).

[2]) Man vgl. jetzt auch oben Bd. I, p. 102, Anm., was aus Sextus u. a. über die Erderschütterungen und anderen elementarischen Erscheinungen als Umwandlungen (*μεταβολαί*) des *περιέχον* angeführt ist.

Meeres in die Gestirne oder die Sonne und dieser in Meer[1]). —

Ein anderer Punkt, der hauptsächlich urgiert werden muß, ist folgender:

Wir haben bereits nachgewiesen (p. 171), wie Heraklits Begriff von der Zeit aufs innerste und systematischste identisch ist mit dieser Zirkulationsbewegung des Meeres und der Sonne. Wir haben gezeigt, wie ihm die Zeiträume nichts als die realen Quanta und Stadien dieser realen Zirkulations- und Umwandlungsbewegung sind, wie ihm der Begriff der Zeit und des realen Prozesses also identisch ist. Von hier aus empfängt nun sein volles physisches Licht jener oben (§ 16) berührte treffliche Bericht des Aenesidemus bei Sextus Emp. adv. Math. X, 216: Nach Heraklit sei die Zeit ein Körper und zwar sei sie gar nichts anderes als das (reale) Sein selbst und der erste Körper (*μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*), wobei man nicht vergessen darf jenen anderen Bericht des Sextus (ib. 223), daß mindestens nach sehr vieler Meinung das Allererste

---

[1]) Es ist übrigens ersichtlich, wie diese Auflösung des *περιέχον*, als die das All umkreisende Umwandlungsbewegung des siderisch-elementarischen Prozesses, dem im § 13 Gesagten und der daselbst vermuteten Entstehung des Wortes aus dem heraklitischen *περιγίνεται*, der Bedeutung nach nicht widerspricht. Denn ob *περιφορά* ein Ausdruck des Ephesiers selbst ist, steht nicht fest. Bei beiden Erklärungen ist aber der Gedanke ganz identisch, daß das *περιέχον* nichts Bestimmtes, sondern nur das wirkliche Umwandeln und Übergehen des Bestimmten ineinander i. e. die allgemeine reale *μεταβολή* ist. Diese, jede Bestimmtheit ihres Daseins stets überwindende Bewegung ist es, die sich realiter als jener das All umkreisende siderisch-elementarische Prozeß darstellt.

bei Heraklit — das Prinzip — kein Körper sei (*καὶ μὴν οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον*). Denn in der Tat, dem realen Prozesse, der zirkulierenden Umwandlungsbewegung, geht bei ihm das Prinzip, der *λόγος*, voraus, der ideelle Prozeß, in Gemäßheit dessen der reale Prozeß erst wird.

Wenn aber, wie oben nachgewiesen, die Zeitabschnitte nur die realen Quanta jenes allesbedingenden Umwandlungsprozesses sind, so ist jetzt nicht nur der streng heraklitische Inhalt der früher angeführten stoischen Definition, dies Wesen der Zeit sei die Bewegung selbst (*κίνησις*), oder die Zeit sei der reale, heraussondernde, unterscheidende Fluß des Fließens (*ἐκκρίτικον ῥόον ῥεύματος*, s. Bd. I, p. 563 sqq.), evident, sondern es ist auch schon hier evident, daß auch die platonische Definition der Zeit als Abstand (reales Auseinandertreten) der Weltbewegung (*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως* ap. Plut. Plac.) gar nichts anderes als eine logische Bestimmung der bei Heraklit schon ganz und gar vorhandenen physischen Entwicklung der Zeit ist, und es ebenso nur jene bei Heraklit nachgewiesene Rolle der Sonne, als realer Zeitvermittler und Messer der durch sie selbst hindurchgehenden Zirkulation ist, welche der Ausführung im platonischen Timaeus über die Sonne zugrunde liegt. —

Wir werden hierauf später näher zurückkommen. Einstweilen kehren wir zu anderweitigen Angaben über die Funktion der Sonne bei Heraklit zurück.

Zu der nachgewiesenen Rolle derselben stimmt es nun ganz wohl, wenn wir ihr von Heraklit ein Prinzipat über die anderen Gestirne zugestanden sehen, wie in dem Fragment bei Plutarch (aqu. et. ign. comq. p. 957, p. 879, W.): *Ἡράκλειτος μὲν οὖν „„Εἰ μὴ ἥλιός, φησιν, ἦν εὐφρόνη*

ἂν ἦν" " „Wenn die Sonne nicht wäre, so wäre Nacht." Dasselbe Fragment nochmals, obwohl in minder wörtlicher Form bei demselben Autor, de fortuna p. 98, C., p. 385, W.: *καὶ ὥσπερ ἡλίου μὴ ὄντος, ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνην ἂν ἤγομεν, ὥς φησιν Ἡράκλειτος* „Wenn die Sonne nicht wäre, wegen der anderen Gestirne hätten wir Nacht, wie Heraklit sagt." Es ist daher schon als Motivierung dieses den Sternen zugeschriebenen geringeren Lichtes die Nachricht bei Plut. Plac. II, 17, p. 580, W.[1]) nicht gerade unglaublich, daß er ebenso wie die Stoiker die Sterne ihre Nahrung aus der sich aus der Erde entwickelnden *ἀναθυμίασις* habe beziehen lassen (*Ἡράκλειτος καὶ οἱ Στωϊκοὶ τρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας ἐκ τῆς ἐπιγείου ἀναθυμιάσεως*), während Diogenes IX, 10 und andere[2]) den Unterschied nur dahin angeben, daß die Sterne weiter abstünden von der Erde als die Sonne, und der Mond der Erde zwar näher sei, dafür aber durch einen unreineren Umkreis sich bewege.

Nimmt man aber an, daß die bei den Stoikern konstante Unterscheidung, die Sterne würden aus der *ἐπίγειος ἀναθυμίασις* genährt, ihre Grundlage bei Heraklit selbst habe, so gewinnt dann viel Wahrscheinlichkeit — und würde auch wieder rückwirkend jenem Punkte solche verleihen — die Annahme, daß die weitere Unterscheidung der Stoiker, nach welcher der Mond seine Nahrung zwar aus der feuchten *ἀναθυμίασις* erhält, aber aus der, welche sich aus dem Süßwasser der Flüsse und Quellen entwickelt, auf heraklitischem Fundament beruhe. Daß

---

[1]) Und ebenso bei Stobaeus Ecl. phys. p. 510: *Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος πιλήματα πυρὸς τὰ ἄστρα, τρέφεσθαι δὲ τοὺς ἀστέρας ἐκ τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως.*

[2]) Siehe Plut. Plac. Phil. II, 28; Theodoret. IV, p. 798.

bei Heraklit die Hervorhebung der Gegensätze im Wasser selbst, des Süß- und des Salzwassers, vorgekommen sein muß, scheint schon nach den im Anfange dieses Paragraphen bezogenen Worten des Philo um so gewisser anzunehmen, als diese ihm doch unmöglich unbekannte Erscheinung seinem antinomischen Prinzip so vollkommen entsprach. Daß er aber diesen Gegensatz des Süßen und Salzigen im Feuchten auch zur Entwicklung weiterer Unterschiede benutzte, — dieses würde sich, wenn wir auch keinesfalls mehr aus ihr folgern wollen, mit Bestimmtheit ergeben aus einer Notiz bei Olympiodor (Comm. in Ar. Meteor. f. 33): *ἄλλοι δὲ ἔλεγον, ὧν εἷς ὑπῆρχεν Ἡράκλειτος, ὅτι ἱδρὼς ὑπάρχει τῆς γῆς ἡ θάλασσα* (das Meer wird also hier in seiner Entwicklung aus der Erde in ihrem Wege nach oben gefaßt), *καὶ ὥςπερ ὁ τῶν ζώων ἱδρώς, περίττωμα ὑπάρχων τοῦ σώματος, ἀλυυρός ἐστιν, οὕτω καὶ ὁ τῆς γῆς ἱδρώς, περίττωμα ταύτης ὑπάρχων, ἁλμυρὸς ὑπάρχει καὶ οὕτως ἐστὶν ἡ θάλασσα ἁλμυρά*, falls nicht Idelers Vermutung, daß dies bloß, wie allerdings nicht unwahrscheinlich ist, von Empedokles auf Heraklit übertragen sei, gegründet ist. Endlich zeigt auch eine in anderer Hinsicht schon angeführte Notiz der aristotelischen Problemata (XXIII, 30, p. 934, B.) mindestens von den Heraklitikern, daß sie eine unterschiedene Weiterentwicklung des süßen und des Meereswassers angenommen haben: *διὸ καὶ φασί τινες τῶν ἡρακλειτιζόντων ἐκ μὲν τοῦ ποταμοῦ ξηραινομένου καὶ πηγνυμένου λίθους γίνεσθαι καὶ γῆν, ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἥλιον ἀναθυμιᾶσθαι.* —

Daß Heraklit auch physiologische Beobachtungen im engeren Sinne machte und wie wichtig und folgenreich sein gerade den Begriff des physiologischen Lebensprozesses erfassendes Prinzip gewesen ist, haben wir schon früher betrachtet (§§ 7, 9), daselbst auch Einzelheiten

angeführt. Anderes muß, um Wiederholungen zu vermeiden, anderwärts seinen Platz finden. Hier sei nur noch einer einzelnen Bestimmung Erwähnung getan, welche aber gerade zeigt, mit welcher gewaltigen Konsequenz der Ephesier seinen systematischen Gedanken bis in jedes Detail hinein festgehalten und so aus ihm die Grundlinien für die verschiedensten Gebiete und Begriffe der Wissenschaft und des Lebens entwickelt hat. —

Wir haben gesehen (z. B. p. 106 sqq.), wie bei Heraklit der Begriff der Bewegung überhaupt und ebenso auch alle kosmische Bewegung und Produktion nur in der Tätigkeit besteht, sich zu dem zu machen, was jedes schon an sich ist, also in der Tätigkeit der Selbstverwirklichung. Hierdurch, indem es sich nur zu dem macht, was es an sich schon ist, indem es die an sich in seiner Einheit bereits enthaltenen Momente des Sein und Nichtsein, des Entzündens und Verlöschens heraussetzt und verwirklicht, produziert das reine Werden oder das immerlebende Feuer das kosmische Weltall. Hierdurch, indem es sich nur als das wirklich setzt, was es an sich schon ist, legt sich das Wasser wieder in Feuer und Erde auseinander usw. Indem Heraklit nun diesen seinen systematischen Begriff der Bewegung als der Tätigkeit des Sichselbsthervorbringens auf das physiologische Gebiet nur übertrug, war er der erste, welcher auf eine wissenschaftliche Weise zunächst den Begriff der Vollendung des Menschen wie der Pflanze auf die erlangte Fähigkeit fixierte, sich auch selbst fortzeugend wieder hervorbringen zu können. Und zwar bestimmte er dieses Alter bei dem Menschen auf das vierzehnte Jahr. So sagen die Placita V, 24, p. 672, W.: „Herakleitos und die Stoiker lassen die Vollendung des Menschen entstehen mit dem vierzehnten Jahre, zu welcher

Zeit die Samenflüssigkeit abgesondert wird; denn die Bäume erlangen auch dann ihre Vollendung, wenn sie Samen zu entwickeln anfangen; unvollendet aber sind sie, solange sie unreif und unfruchtbar sind. Vollendet wird also auch dann der Mensch. Es entsteht aber um das vierzehnte Jahr die Einsicht des Guten und Bösen und der Belehrung darüber." — Hierbei blieb aber Heraklit nicht stehen, sondern auf diese Bestimmung wieder weiter bauend, bestimmte er zuerst den Begriff eines Menschenalters oder einer Generation, *γενεά*, auf den Zeitkreislauf, in welchem auch der Gezeugte wieder sich zu dem gemacht und als einen solchen hervorgebracht hat, der er an sich ist, d. h. als ein Zeugender — also, da die erste Zeugung mit dem vierzehnten Jahre eintritt, auf den Zeitraum von 30 Jahren.

So sagt uns Plutarchus (de def. Orac. p. 415, E., p. 701, Wytt.): „Dreißig Jahre machen eine *γενεά* nach Herakleitos, da in diesem Zeitraum der Zeugende den aus ihm Gezeugten selbst wieder als einen Zeugenden darstellt"[1]). Und noch durchsichtiger läßt den Gedanken dieser Periodenbestimmung — als den sich selbst verwirklichenden und gerade in dieser Tätigkeit der Selbstverwirklichung in seinen eigenen Anfang zurückkehrenden Kreislauf der Natur — eine bisher übersehene*) Stelle des Censorinus hervortreten, de die nat. c. XVI, p. 79, ed. Haverc. „Quare qui annos triginta saeculum putarunt, multum videntur errasse. Hoc enim tempus *γενεάν* vocari

---

[1]) *ἔτη τριάκοντα ποιοῦσι τὴν γενεὰν καθ' Ἡράκλειτον· ἐν ᾧ χρόνῳ γεννῶντα παρέχει τὸν ἐξ αὑτοῦ γεγεννημένον ὁ γεννήσας.*

*) Nicht von Bernays Rhein. Mus. VII, p. 106 der auch erwähnt, daß Lachmann vocant in vocat verbessert.

Heraclitus auctor est. Quia *orbis aetatis* in eo sit spatio. *Orbem* autem vocant aetatis *dum natura humana a sementi ad sementem revertitur.*

Von besonderem Interesse in bezug auf die *Gedankenbestimmung* und auch von hier aus einen hellen Rückblick darauf ergebend, wie Heraklit im allgemeinen seine Bewegung der Selbstrealisierung aufgefaßt hat, ist dabei der Umstand, daß der Ephesier nicht mit fünfzehn Jahren, d. h. mit dem Zeitraum, in welchem der Mensch nach ihm gezeugt haben und zum *Vater* geworden sein kann, die Periode sich abschließen läßt. Mit diesem ersten Zeugen ist der Mensch gleichsam erst noch in sein *Gegenteil* übergegangen, der entwickelte Mensch ist zum Samen oder unreifen Kinde geworden. Es ist, um die entsprechende Bewegung in den anderen Gebieten der heraklitischen Philosophie zu parallelisieren, wie wenn das Feuer in Wasser oder wie wenn das Moment des Nichtseins in das ihm entgegengesetzte Moment des Seins umschlägt. Zwar ist dies entgegengesetzte Moment an sich schon mit dem ersten identisch und *darum eben* geht dieses in es über. Aber diese Identität ist eben erst nur noch *an sich* vorhanden, und darum das Moment vorläufig nur noch in seinen reinen *Gegensatz* umgeschlagen. Die an sich seiende Identität, in der es mit diesem entgegengesetzten Momente steht, ist erst dann eine *verwirklichte und herausgestellte*, wenn wieder dies zweite Moment gezeigt hat, daß es nur die *Bewegung ist*, sich wieder in das *erste zu repellieren.*

Die Identität der beiden entgegengesetzten Momente, welche das *Werden* ist, ist erst dadurch da, daß das Moment des Seins sofort wieder in das des Nichtseins, wie dieses in das des Seins umschlägt. Ebenso besteht auch die verwirklichte Identität und Totalität der kos-

mischen Bewegung noch nicht darin, daß Feuer in Wasser, sondern erst darin, daß nun auch dieses wieder in jenes zurückschlägt. Ist also, wie wir sagten, mit der ersten Zeugung der Zeugende nur in sein Gegenteil, der vollendete Mensch in den Samen oder das Ansich eines Menschen übergegangen, so muß also, damit die Bewegung der Sichselbsthervorbringung vollendet und die Periode abgeschlossen wird, dieses Ansich eines Menschen wieder in den vollendeten Menschen zurückgegangen sein, d. h. es muß die zweite Zeugung eingetreten sein, es muß der Samen oder das Kind sich selbst wieder zu einem Zeugenden gemacht haben. Daß dann 30 Jahre erforderlich sind — bei jener Grundbestimmung von 14 — liegt auf der Hand und wird auch noch ängstlich genau von Philo herausgerechnet in einer Stelle, in welcher er auch noch einige eigene Worte Heraklits anführt, und welche gerade dem Nachgewiesenen entsprechend den Schluß der Periode und den Grund ihrer Ziffer an die Großvaterschaft knüpft (Quaest. in Genes. II, § 5, p. 83, A., T. VI, p. 311, ed. Lips.): Unde non gratis ac frusta Heraclitus generationem id vocavit, cum diceret: „ex homine in tricennio potest avus haberi," quoniam pubertatem attingit quarto et decimo aetatis anno, quo seminare potest: semen autem ejus inter annum confectum iterum post annum quindecim generat similem sibi."

---

§ 24. Die ἐκπύρωσις.

Sowohl aus dem gesamten ontologischen Teil dieses Werkes, als aus seinem physischen hat sich überall ergeben, daß alle Existenz nichts anderes ist, als die beständig umschlagende Bewegung des prozessierenden Nicht-

sein in Sein und des Sein in Nichtsein oder der beständige dialektische Fluß des Werdens. Oder es hat sich überall ergeben, daß alle Existenz nur der beständig in seine isolierten Momente auseinandertretende und aus jedem derselben wieder in das andere umschlagende (verlöschende und sich entzündende) Prozeß des kosmischen Feuers ist, welches seinerseits wieder nur die Bewegung des sich im gesamten Weltall und seinem Formenwechsel verwirklichenden absoluten Werdens ist. Es geht also jede Einzelexistenz notwendig ebenso wieder in das Feuer dieser allgemeinen Bewegung, in diesen kosmischen Prozeß zurück, wie es nur aus ihm hervorgequollen ist und nur aus ihm sein Dasein hat. Es geht nicht nur zurück, einmal, zu einer bestimmten Zeit. Sondern schon sein Dasein selbst ist gar nichts anderes, als ein solcher ununterbrochener Rückgang, eine stetige μεταβολή. Sein Leben ist Sterben, sein Sein ist Nichtsein, und mit dem qualitativen Moment seines Todes schlägt es nur in das um, was es bis dahin an sich schon war, offenbart nur, daß es auch bis dahin nur als seiend gesetztes und daher prozessierend in sich zurückgehendes Nichtsein, eine sich rückwandelnde Umwandlung aus Feuer war. Weil jedes an sich selbst schon Feuer — in sein Gegenteil umgewandeltes Feuer — ist, und die Feuersnatur eben die ist, beständig in das Gegenteil umzuschlagen, kann es nicht umhin, diese seine innere Natur zu vollziehen und sich als das erweisend, was es ist, in dieses sein an sich mit ihm identisches Gegenteil zurückzugehen.

Auch nicht bloß in das kosmische, sondern ganz notwendigerweise in das sinnliche erscheinende Feuer geht jedes Existierende zurück. Denn das kosmische Feuer existiert überhaupt gar nicht anders, als in dem kreisenden Umschlagen ineinander seiner drei

realen Momente: sinnliches Feuer (πρηστήρ), Wasser und Erde. Alles was aus diesen drei Grundformen gebildet ist — und alles ist aus ihnen gebildet — durchläuft ohne Unterlaß den Rückweg ins Feuer — die ὁδὸς ἄνω — gleichwie es nur dem Wege des Feuers nach unten seine Existenz verdankt. —

Aber eben weil so der Rückweg ins Feuer — das Sichentzünden ἅπτεσθαι oder ἀνάπτεσθαι, wie Heraklit es nannte, oder ἐκπυροῦσθαι, ἐκπύρωσις, wie die Stoiker es nannten — sich immerwährend im Weltall vollbringt, das Weltall sogar nur sein Bestehen und den Quell seiner ewig neuen Formenbildung in der beständigen Vollbringung dieses Weges hat, ist es durchaus und schlechterdings unmöglich, daß Heraklit eine reale ἐκπύρωσις im Sinne, d. h. eine plötzliche Vernichtung der gesamten Welt durch Feuer und einen plötzlich getrennten Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung angenommen habe.

Es ist, nach uns, das große Verdienst der Schleiermacherschen Arbeit, dies bereits erkannt zu haben (p. 457 sqq.). Schleiermacher hat bereits ausgesprochen, daß die stoische ἐκπύρωσις, der Weltbrand, nur durch Mißverständnis des bei Heraklit immerwährend, auch während des Weltbestehens, stattfindenden Rückganges in Feuer entstanden sei, wie ja auch der stoische Kunstausdruck für jenen Weltbrand, die ἐκπύρωσις, unbestrittenermaßen (Clemens Al. Strom. V, 1 und Simplicius in Phys. f. 111, b.) ein gar nicht bei Heraklit vorkommendes Wort ist. Die Beweise, die Schleiermacher für seine Meinung anführt, bestehen in folgenden Stellen: Er bezieht sich erstens auf die früher angeführte Stelle des Maximus Tyrius, die, nachdem sie die heraklitische ὁδός ἄνω κάτω geschildert, mit den Worten schließt „Δια-

δοχὴν ὁρᾷς βίου καὶ μεταβολὴν σωμάτων, καινουργίαν τοῦ ὅλου" „du siehst die Aufeinanderfolge des Lebens und den Prozeß der Körper und die Erneuerung der Welt," so daß, wie Schleiermacher sagt „dieser Schriftsteller keine andere Erneuerung gekannt hat, als eben die teilweise erfolgende." Schleiermacher bezieht sich ferner auf eine Stelle des Marcus Antoninus, der, obgleich er (III, 3) auch sagt: *Ἡράκλειτος περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως τοσαῦτα φυσιολογήσας*", dennoch an einem anderen merkwürdigen Orte (aber nicht V, 32, wie Schleiermacher zitiert, sondern X, 7) sage: „*ὥστε καὶ ταῦτα ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον, εἴτε κατὰ περίοδον ἐκπυρουμένου, εἴτε ἀϊδίοις ἀμοιβαῖς ἀνανεουμένου*", „so daß auch dieses zurückgenommen wird in den Logos des Alls, sei dieses nun ein periodenweise in Feuer aufgehendes oder ein sich im ewigen Wandel erneuerndes." So daß also hier „ganz deutlich der stoischen Lehre von der *ἐκπύρωσις* eine andere gegenübergestellt wird von einer nur durch immerwährenden Wechsel erfolgenden Erneuerung." „Auf wen aber — fragt Schleiermacher — soll man diese zurückführen, als auf den Ephesier, da sich sonst nirgends eine ähnliche Ansicht findet, und muß man nicht hieraus fast auf eine zwiefache Auslegung dieses Teiles seiner Lehre schließen?'

Schleiermacher bezieht sich drittens auf die früher durchgenommenen (s. § 10) Worte des Plutarchus: *Ἀκούω ταῦτ', ἔφη, πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν στωϊκὴν ἐκπύρωσιν ὥςπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ τὰ Ὄρφεως ἐπινεμομένην ἔπη οὕτω καὶ Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατῶσαν κτλ.*

Ob man dies nun mit Kaltwasser übersetzt: „Ich sehe nunmehr allzuwohl, daß die von den Stoikern behauptete Verbrennung der Welt, die sich schon in Heraklitus' und

Orpheus' Gedichte eingeschlichen hat, auch Hesiodus' seine zu verwirren anfängt," oder mit Bähr nach der Lesart *συνεξάπτουσαν*, „daß die Lehre der Stoiker von einem Weltbrand in die Lehre des Heraklit und Orpheus ebenso gut eingedrungen ist, als in die des Hesiod" — immer liegt darin seitens des Plutarchus der Vorwurf, daß die Stoiker die Lehre des Heraklit wissentlich oder unwissentlich entstellt und alteriert hätten, indem sie die Lehre von einem Weltbrand in ihn hineintrugen.

Die vierte Stelle endlich, die Schleiermacher für sich anführt, ist das mächtige Zeugnis Platons im Soph. p. 242, c.: *„Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον μοῦσαι ξυνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφότερα καὶ λέγειν, ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν· ἔχθρᾳ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται· διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν μουσῶν· αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἕν εἶναί φασι τὸ πᾶν ... τοτὲ δὲ πολλά".*[1] „Ausschließlich wird also hier — sagt Schleiermacher — dem Empedokles zugeschrieben, daß er das Seiende lasse abwechselnd eines sein und vieles, dem Herakleitos aber recht nachdrücklich beigelegt, daß es bei ihm immer beides zugleich sei und Platon könnte unmöglich so geredet haben, wenn er im Herakleitos gefunden hätte ein zweifaches *συμπλέκειν* dieser Gegensätze, deren eines ausgedrückt werde durch die oben schon

---

[1]) „Die Jonischen Musen aber und später gewisse Sizilische meinten, daß es am besten sei, beides zusammenzuknüpfen und zu sagen, daß das Seiende sowohl vieles als eines ist, durch Haß aber und Freundschaft zusammengehalten wird. Denn „das Auseinandertretende einigt sich immer (tritt immer zusammen)," sagen die stärkeren Musen, die schwächeren aber lockerten dies, daß sich dies immer so verhalte, auf und sagen abwechselnd sei das All bald eines ... bald vieles."

angeführten Worte *διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται,* das andere aber dem Empedokleischen ganz gleich wäre. Wie nun der Zusammenhang ergibt, daß er allerdings bei Empedokles unter dem vieles sein versteht die Welt der Zwietracht, unter dem eines sein aber den *σφαῖρος*: so geht auch beim Herakleitos das eines sein offenbar darauf, daß in einer Hinsicht alles Feuer ist, das vieles sein aber auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, und wenn beides immer stattfindet, so kann auch nie diese Vielheit zerstört und zuweilen alles lediglich Feuer sein."

Soweit Schleiermacher. Merkwürdigerweise ist man aber seitens seiner Nachfolger, und obwohl sie sonst seine Meinung in allen Punkten teilen, gerade in diesem einen Punkte einstimmig von ihm abgewichen. Denn sowohl Ritter (Gesch. d. ionischen Phil. p. 128 sqq.) als Brandis (I, p. 178 sqq.) kehren wieder *) mit Entschiedenheit zu der Annahme eines stoischen Weltbrandes bei Heraklit zurück. Wenn wir aber eben sagten, daß dieser Rückfall merkwürdig sei, so ist er vielmehr bei genauer Betrachtung nur sehr natürlich. Denn indem Schleiermacher auf das härteste das „Zugleich von Sein und Nichtsein" bei Heraklit dem Aristoteles bestreitet [1]), indem er ferner (was freilich alles nur auf ein und denselben Gedankenpunkt hinausläuft) die *ὁδὸς ἄνω* und *ὁδὸς κάτω* nur als abstrakte Gegensätze und nicht als auch zugleich identisch, das Fragment von ihrer Identität aber als eine bloß formale Gleichheit der Stufen besagend auffaßt [2]), indem er in dem Fragmente von dem Einen, welches sich im Auseinandertreten immer mit sich eint, unter dem Subjekte

*) Und jetzt auch Bernays und Zeller, deren Gründe in dem Nachtrag am Schluß des Paragraphen beleuchtet sind.

[1]) Siehe oben Bd. I, p. 53, 147, 167, 461 usw.

[2]) Siehe oben Bd. I, p. 292 sqq.

dieser Bewegung das Meer[1]) versteht, während dieses Subjekt doch vielmehr das kosmische Feuer selbst ist[2]), indem er das wirklich Feurige im Feuer, die logisch-dialektische Natur der heraklitischen Bewegung übersieht, indem er so übersieht, daß das heraklitische Werden (Feuer wie Fluß oder andere Bilder desselben) nur die Einheit und das ununterbrochene Umschlagen der beiden an sich schon identischen Momente von Sein und Nichtsein ineinander ist, indem er deshalb den Begriff des kosmischen Feuers bei Heraklit (s. § 18) gar nicht kennt, dasselbe vielmehr für eine immerhin nur physische belebende Wärme hält, indem er somit auch nicht zu sehen vermag, daß dieses kosmische Feuer Heraklits ebenso sehr und ebenso wesentlich im Verlöschen sein Leben und seine Funktion hat, wie im Sichentzünden, und beides nur Momente desselben sind, indem er also, was wir noch von hundert anderen Seiten ausdrücken und durch hundert andere Beziehungen belegen könnten, Heraklits Gedanken und System überall in seinem tiefsten Mittelpunkt durchaus und total verkennt, — hat Schleiermacher, indem er nun dennoch jenen Ausspruch tat, daß die ἐκπύρωσις bei Heraklit nur als mit dem Weltbrande gleichzeitig und somit als immerwährend zu denken sei, einen

---

[1]) Siehe oben z. B. Bd. I, p. 342 sqq.

[2]) Oder noch genauer gesagt: während das innere Gesetz dieser Bewegung der Logos ist, die einzelnen Stufen als solche, durch welche sich diese Bewegung vermittelt, die drei Stufen des Elementarprozesses sind, der tätige Übergang dieser Stufen ineinander als sich vollbringende Einheit, als ideelles Subjekt gedacht, das kosmische Feuer, — und die äußere Totalität dieser Bewegung das im beständigen Flusse begriffene ewige Weltall ist.

sehr hellen und richtigen Blick geworfen, der aber eigentlich eine totale *Inkonsequenz* gegen seine gesamte Auffassung des heraklitischen Systems ist, deshalb auch nicht wohl Anklang finden konnte und für den er sich die *entscheidenden* Beweise durch jenes gänzliche Verkennen Heraklits überall abgeschnitten hatte.

Was aber die gegenwärtige Lage der Sache betrifft, so muß sich nun bereits in dem gesamten ontologischen wie physischen Abschnitte dieses Werkes die *absolute innere Unmöglichkeit* jener s. g. ἐκπύρωσις überall und auf jeder Seite aus der gesamten Darstellung seiner Philosophie, aus der Erklärung eines jeden Fragmentes mit *Notwendigkeit* und *Evidenz* von selbst ergeben haben, sich auch in den nachfolgenden Abschnitten noch weiter ergeben. Mindestens würden wir verzweifeln, einem solchen, dem dieser Beweis noch nicht erbracht wäre, ihm jemals erbringen zu können. Aber auch bei dem besten Willen vermöchten wir nicht einen *besonderen* und *erschöpfenden* Beweis gegen jene ἐκπύρωσις hier zu erbringen — gerade wegen *Überfülle* von Beweis. Wir müßten sonst das gesamte Werk wieder unter die Unterschrift dieses Kapitels placieren. Denn bei uns steht, wie jeder von selbst sehen wird, die Sache so, daß wir, wie wir nicht zaudern einzugestehen, *auch nicht ein einziges* Fragment des Ephesiers richtig erklärt haben und im Verfolg erklären werden, falls jene ἐκπύρωσις bei Heraklit wirklich vorhanden gewesen ist. Unsere gesamte Auffassung und Darstellung des Ephesiers, die Entwicklung eines jeden Bruchstückes bricht entweder über die ἐκπύρωσις oder diese über jene den Stab.

Dennoch scheint es bei dem Gewichte der Männer, die sich für die reale ἐκπύρωσις erklärt haben, angemessen,

hier noch einiges Besondere gegen dieselbe zu sagen und den Beweis gegen sie, soweit er in einem besonderen Paragraphen und ohne allzu lästige Wiederholungen zu erbringen ist, zu führen. Nur daß niemand meine, das Nachfolgende sei der gesamte und volle Beweis gegen jene ἐκπύρωσις, der vielmehr nur in der Gesamtdarstellung ruht und fast aus jedem Bruchstück des Ephesiers ebenso gut entwickelt werden kann.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Gründe, mit welchen Ritter die letztbezogene Stelle des Platon abzuschwächen sucht. Er sieht sich gezwungen, gegen das ἀεί in dem von Platon zitierten διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται anzugehen und zu vermuten, daß „Platon es hier nur einschob, um den Gegensatz zwischen dem Empedokles und Heraklit hervorzuheben." Da aber dieser ganze Gegensatz zwischen beiden überhaupt lediglich in diesem ἀεί beruht (denn ἐν μέρει war das Seiende ja auch bei Empedokles eines und vieles), weshalb es Platon auch nochmals in seiner Erklärung (τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν κτλ.) hervorhebt, so hätte Platon, wenn er dieses ἀεί bloß selbst einschob, den Ephesier vielmehr ganz wissentlich alteriert und gefälscht und selbst einen Gegensatz geschaffen, der bloß durch dies ἀεί und sonst gar nicht vorhanden war. Überdies haben wir bereits anderwärts (z. B. Bd. I, p. 149, 1. p. 288 sqq.) gesehen, daß nichts echter, nichts heraklitischer ist, als dies ἀεί als Verbindung und Zusammenknüpfung der prozessierenden Gegensätze. Ritter muß ferner auch dem Platon wiederholt unpassende und eigentlich unrichtige Darstellung vorwerfen. „Daß aber Platon diese nicht ganz passende Darstellung wählt, liegt in seinem Bestreben, den Fluß der Dinge so zu wenden, daß er mit den von ihm eben erwähnten Ursachen der Bewegung,

der Liebe und dem Hasse des Empedokles, eine scheinbare Ähnlichkeit gewinne." Diese ist also nach Ritter gar nicht wirklich vorhanden; ja es beruht hiernach überhaupt nur auf einer Verdrehung oder schiefen Auffassung Platons, wenn dieser jenes heraklitische Fragment von dem Auseinandertreten zu einer Parallele von dem νεῖκος und σφαῖρος des Empedokles benutzt. Weshalb Ritter (p. 132) auch fortfährt: „Wie sehr jedoch der Krieg des Heraklit von dem Zwiste des Empedokles verschieden ist, wurde schon früher gezeigt, und es kann daher auch nicht befremden, wenn man den Platon in der Vergleichung beider zu einer etwas gezwungenen Wendung seine Zuflucht nehmen sieht." Aber alle diese gegen Platon, unseren ältesten und besten Zeugen und den genauesten Kenner heraklitischer Philosophie erhobenen Vorwürfe zeigen nur, wie falsch Ritter die Stelle Platons resp. das in ihr angeführte Fragment des Ephesiers erfaßt, wie weit tiefer und richtiger dagegen es von Platon verstanden worden ist.

In der Tat hat Schleiermacher selbst die platonische Stelle noch nicht erschöpfend benutzen können, weil er das in ihr enthaltene Fragment nicht ruhig erfaßt hatte. Denn es verhält sich nicht bloß so, wie Schleiermacher (p. 470) meint, daß das Seiende dem Heraklit immer beides zugleich sei, eines und vieles, sondern sogar so, daß jedes von beiden an sich schon mit dem anderen identisch, gar nichts anderes ist, als die Bewegung, unablässig ins andere umzuschlagen.

Gerade dies ist nun natürlich der Grund, weshalb jede Trennung beider absolut unmöglich ist, da jedes sofort das andere selbst ist und sich in es umsetzt (vgl. §§ 1, 2, 10, 11). Das Auseinandertreten bedeutet nur die eigene Bewegung der Einheit oder des kosmischen

Feuers, sich in seine eigenen unterschiedenen Momente auseinanderzulegen, und ist somit der dem Einzelnen reales Dasein gebende Weg nach unten. Das Zusammentreten ist nicht, wie bisher ganz irrig und auch von Ritter[1]) angenommen wurde, das Werden der realen Vielheit der Dinge, sondern im Gegenteil der stetige Rückgang des Werdens aus seinen realen Unterschieden in seine reine Einheit[2]), oder der Weg nach oben (siehe hierüber § 27).

Beides sind somit Prozesse, an sich identische und von selbst ineinander umschlagende Bewegung, die, wie im ontologischen Teile überall gezeigt wurde, gar nicht auseinandergerissen waren. Daß das eine Auseinandertretende im Auseinandertreten selbst immer mit sich zusammengeht, heißt also gar nichts anderes als: *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη*, der Weg nach oben und nach unten sind identisch, die prozessierende Umwandlung der Einheit in die Vielheit oder des kosmischen Feuers in seine realen Momente ist an sich selbst schon die Umwandlung der realen Vielheit in die Einheit des Feuers, — denn sie ist, wie auch diese, nichts anderes als: in ihr Gegenteil umschlagende Bewegung — und schlägt somit auch offenbar in jedem Augenblick unablässig in diese, wie diese in jene um. Es ist nur ein und die-

---

[1]) p. 130: „Das Zusammentreten Entgegengesetzter (welcher? es ist von solchen angeblich Entgegengesetzten bei Heraklit gar keine Rede, es ist bloß das Eine, das beständig auseinander und mit sich selbst zusammentritt) bezeichnete Heraklit das Werden der einzelnen Dinge." Gerade umgekehrt.

[2]) Denn dies Zusammentreten ist nur ein Zusammengehen — des Einen — mit sich selbst, wie Platon anderwärts (Symp. p. 187) zitiert: *τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι*; siehe z. B. oben Bd. I, p. 342 sqq.

selbe dialektische Bewegung, durch welche gezwungen das kosmische Feuer in seine einzelnen elementarischen Stufen auseinanderschlägt und diese wieder in ihrer Umwandlung in Feuer in die Einheit desselben zurückgehen. Daß der Weg nach oben und unten eins sind, jeder in sich selbst schon der andere und jeder nur dies ist: zum anderen zu werden oder daß das Auseinandertretende hierin selbst immer wieder zusammentritt und vice versa, dies begründet ja eben den heraklitischen Krieg, den Vater aller Dinge (s. § 4) und eben auch weil der Weg nach unten an sich selbst schon Weg nach oben ist, weil jeder, als Umschlagen ins Gegenteil, an sich schon Totalität ist, haben wir gehört (s. Bd. I, p. 291), daß Krieg und Zeus auch identisch seien.

Zerreißt man aber nun doch dieses den Weg nach oben und nach unten untrennbar aneinander knüpfende Band, die Identität ihrer ineinander umschlagenden Bewegung, wie Empedokles getan hat und wir bereits anderwärts (p. 102 sqq.) näher beleuchtet haben, dann werden die *ὁδὸς ἄνω* und die *ὁδὸς κάτω* feste, von einander getrennte Bestimmungen, die aber eben deshalb schon gar nicht mehr Prozesse sind; dann erhält man die reine Einheit oder die Welt des *σφαῖρος* auf der einen, die bloße Vielheit oder die Welt des *νεῖκος* auf der anderen Seite, die man jetzt nur noch miteinander abwechseln lassen kann. Indem Empedokles jenes, wie Platon sagt: *„τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν"* fortnahm, indem er die Identität des Sichunterscheidens und Mitsichzusammengehens, des Weges nach unten und oben aufhob, mußte er das Seiende abwechselnd bald eins, bald vieles sein lassen. — Dies ist es, was Platon äußerst schön, äußerst treffend, nicht in gezwungenen Wendungen

und Parallelen, sondern beide Philosophen gerade in dem zusammenstellend, worin sie am meisten sich berühren und doch am meisten voneinander abweichen, nachzeigt und wozu er sich mit Recht gerade des tiefsten ontologischen Fragmentes des Ephesiers bedient, welches den innersten Grund dafür enthält, *warum* die sich herstellende Einheit und realisierende Vielheit, *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις*, immer miteinander identisch und ineinander umschlagend sein müssen.

Und bei aller Bemühung, Platon etwas anderes sagen zu lassen, als er sagt, und bei aller Nichterfassung des eigentlichen Sachverhältnisses gelangt man bei jener Ansicht nicht einmal dazu, der platonischen Stelle, der Ritter doch nicht gänzlich widersprechen kann, einen *irgendwie plausiblen*, wenn auch selbst noch so willkürlichen Sinn abzugewinnen. Denn soviel sagt Platon doch mit dürren Worten, daß das *Eine* und *Viele* bei Heraklit immer geeint sei. Wie aber in dem bloßen *Feuer*, *nach* der Weltverbrennung, noch ein *Vieles* sein könne, das hat Ritter nicht gezeigt[1]); wenigstens gestehen wir, es nirgends in seiner Auseinandersetzung begriffen zu haben.

---

[1]) Brandis scheint dies zu fühlen und will diesem Mangel ganz kurz mit der Bemerkung zu Hilfe kommen (p. 180): „so erhellet daraus nur (aus der platonischen Stelle) wie Heraklit die Bewegung, d. h. den *wirkenden* Grund der Mannigfaltigkeit als ewig setzte, Empedokles sie im Sphairos als aufgehoben dachte.“ Richtig! Aber wenn nach Heraklit im Feuer selbst der *wirkende* Grund der Mannigfaltigkeit vorhanden sein soll, so muß er doch nun auch eben *wirken*, d. h. diese Mannigfaltigkeit sofort erzeugen. Wodurch war denn diese *wirkende* Kraft des Feuers suspendiert? Und war sie das, so war sie also eben im reinen Feuer *nicht* da, und es war somit auch bei ihm nur ein Sphairos, ganz wie bei Empedokles vorhanden.

Es ist aber freilich auch ganz unmöglich. Denn das Viele waren bei Heraklit immer nur die sinnlich-wirklichen Dinge und unterschiedenen Elemente. Wie ihm in jenem Fragmente, in welchem er die Umwandlung des Geldes in die Sachen (χρήματα) und dieser wieder in Geld mit der kosmischen Umwandlung des Feuers in die Dinge (ἅπαντα) und dieser in Feuer vergleicht, das Geld bloß die ideelle Werteinheit und nur die reellen nutzbaren Sachen die reale Vielheit sind (§§ 10, 19), so waren ihm nach diesem Vergleiche selbst auch in der kosmischen Bewegung nur die realen sinnlichen unterschiedenen Dinge die Seite der διακόσμησις oder das Viele, — und das Feuer als solches oder die ἐκπύρωσις nur die reine Einheit[1]).

Kein Zweifel also, daß wenigstens die platonische Stelle niemals mit einem realen Weltbrand zu vereinbaren sein wird. Kein Zweifel auch, daß, wie bereits gezeigt, Platon durch und durch im Recht ist.

Aber wir gehen weiter! Wir bitten, Aristoteles einen Augenblick ganz aus dem Spiele lassen zu wollen, weil wir über denselben bald besonders handeln werden. Und nachdem wir diese Bitte vorausgeschickt, fragen wir: welches sind denn eigentlich die Stellen (denn eigene Fragmente des Ephesiers, die diese ἐκπύρωσις lehren, hat man gar nicht*), welche diesen Weltbrand als bei Heraklit selbst vorkommend berichten sollen? Wir

---

[1]) Dies ist so klar, daß es ja gar keines Beweises bedarf. Man vgl. z. B. Aristoteles de coelo III, 1, wo auch das kosmische Feuer oder die tätige Umwandlungsbewegung nur als das rein Eine (ἕν τι ὑπομένον καὶ μετασχηματίζον) erscheint und als das Viele nur die den Gegensatz hierzu bildenden sinnlichen Dinge (τὰ ἄλλα πάντα).

*) Vgl. jetzt den Nachtrag am Schluß des Paragraphen.

gehen nämlich so weit zu behaupten, daß es auch *keine einzige* Stelle eines *solchen* Autors, der bei einer derartigen Frage wirklich *mitzählen* kann, gibt, welche uns jenen Weltbrand als heraklitisch nachweist. Ja wir behaupten, daß selbst von jenen späten nachstoischen und daher schon deshalb hierin von *keinem* Gewichte bekleideten Berichten, welche dies wirklich behaupten, *bei weitem die meisten*, sobald sie sich nur auf eine *nähere* Explikation dieser ἐκπύρωσις einlassen, selbst das Irrige dieser Ansicht und die *Entstehung* dieses Irrtums deutlich genug hervortreten lassen.

Auf Plutarch kann man sich nicht stützen. Er ist vielmehr, wie die von Schleiermacher schon angezogene Stelle zeigt, ganz *gegenteiliger* Ansicht gewesen. Er nennt den stoischen Weltbrand eine Verwirrung oder Entstellung heraklitischer wie orphischer Lehre. Und wenn wir oben (§ 10) die Stelle de Ei ap. Delph. p. 389 ihrem gesamten Hauptinhalte nach als sich nicht bloß auf die Stoiker, sondern ebenso wesentlich auf Heraklit selbst beziehend in Anspruch genommen haben, so haben wir doch eben daselbst auch nachgewiesen, wie diese Stelle der Annahme eines Weltbrandes bei Heraklit selbst durchaus nicht das Wort spricht. Wir werden anderwärts sehen, daß sie sogar *gegen* dieselbe konkludiert.

Worauf also stützt man sich? Brandis bezieht sich zunächst auf Philo (Alleg. Leg. III, p. 62). Aber wir haben schon früher (Bd. I, p. 378, 379, 3) nachgewiesen, daß gerade Philo durch seinen schönen und richtigen Vergleich der ἐκπύρωσις und διακόσμησις, oder wie Heraklits Ausdrücke lauten χρησμοσύνη und κόρος[1]) mit der Seele

---

[1]) Auch diese *Namen* hätten schon gegen jenen realen Weltbrand sprechen sollen. Denn wenn letztere Auffassung bei dem materiellen Ausdruck ἐκπύρωσις sehr nahe lag, so lassen jene

und dem gegliederten Leib des Tieres — wo Einheit und Vielheit ja auch nur immer zugleich ist — das wahre Sachverhältnis ganz wie Platon und wir selbst aufgefaßt hat und also eine nicht geringe Autorität ist, welche den realen Weltbrand für Heraklit selbst entschieden bekämpft. Man vergleiche doch auch nur Philos Schrift de incorrupt. mundi, in welcher Philo, obwohl er darin die Meinungen vom Weltuntergange und auch besonders die der Stoiker bekämpft, uns kein Wort davon sagt, daß Heraklit gleichfalls dieser Annahme gehuldigt. Im Gegenteil! Gerade Heraklits Doktrin ist es, die er im § 21 der Weltuntergangslehre entgegenstellt, als eine solche, die gerade im beständigen Untergang des Einzelnen die Unvergänglichkeit der Welt vollbringe, da der Tod des einen die Geburt des anderen sei (*θνήσκειν δοκοῦντα ἀπαθανίζεται δολιχεύοντα ἀεὶ καὶ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω συνεχῶς ἀμείβοντα κτλ.*). Und bald darauf (p. 508, Mang.) zitiert er auch den Ephesier persönlich und zwar belobigend: „*Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησι ψυχῆς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι κτλ.* und fährt dann fort: *θάνατον οὐ τὴν εἰς ἅπαν ἀναίρεσιν ὀνομάζων* (Heraklit) *ἀλλὰ τὴν εἰς ἕτερον στοιχεῖον μεταβολὴν, ἀπαραβλήτου δὴ καὶ συνεχοῦς τῆς αὐτοκρατοῦς ἰσονομίας ταύτης ἀεὶ φυλαττομένης, ὥςπερ οὐκ εἰκὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον*". Deutlicher konnte ihn doch Philo unmöglich der daselbst bekämpften stoischen Weltuntergangslehre als einer ihm fremden und ihm widersprechenden, entgegengesetzten und ihn als einen vielmehr mit ihm selbst hierüber übereinstimmenden hinstellen! Niemals aber konnte Philo so schreiben, wenn er nur irgend davon gewußt hätte, daß

Bezeichnungen doch ihre ideelle Natur deutlich genug hindurchschimmern; vgl. § 10 u. 26.

dieser selbe Heraklit gleichfalls den Untergang der Welt lehre.

Brandis bezieht sich ferner auf Diogenes L. IX, 8, welcher freilich sagt: *γεννᾶσθαί τε αὐτὸν (τὸν κόσμον) ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην.*

Und gewiß, wenn irgend ein Irrtum in der Welt war, wie sollte ihn Diogenes nicht teilen! Wie sollte Diogenes echt heraklitische Lehre und stoische Auffassung der Kommentatoren auseinander halten! Wenn aber gar nichts darauf ankommt, was Diogenes s a g t, so kommt doch sehr viel darauf an, was er z e i g t — und gerade im W i d e r s p r u c h e m i t s i c h s e l b e r zeigt.

Und so liefert dann auch Diogenes einen ä u ß e r s t e r h e b l i c h e n Beweis gegen jene Weltvertilgung. Denn unmittelbar nach den angezogenen Worten fährt er fort: *„τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην· καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω· τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην"*. Es bleibt uns unbegreiflich, wie man bisher hat übersehen können, daß diese Stelle, die Diogenes offenbar aus irgend einem guten Kommentator — denn er selbst versteht sie nicht einmal — sich gerettet hat, jedem Weltbrande bei Heraklit p e r e m t o r i s c h widerspricht. Wir verweisen deshalb auf die ausführliche Erörterung dieser Stelle § 5. Es ist daselbst gezeigt, daß, was ja auch mit Evidenz in den Worten selbst liegt, die *ἐκπύρωσις* hier nur als das zum N i c h t s e i n führende Moment, als das Gegenteil des Momentes, welches als das *τὸ ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγων* bezeichnet ist, kurz als d e r W e g n a c h o b e n auftritt, der ja immerwährend auch in der realen Welt statt hat, ja dessen Umschlagen in den Weg nach unten und umgekehrt diese reale Welt erst

herstellt. So sagt ja Diogenes auch ausdrücklich *καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω,* also das Umschlagen dieser beiden eben von ihm genannten Gegenteile (*τῶν ἐναντίων τὸ μὲν ... τὸ δὲ*) in einander oder das Umschlagen von *ὁμολογία* und *πόλεμος*, von dem zur *ἐκπύρωσις* und dem zur *γένεσις* oder *διακόσμησις* führenden Momente in einander sei der Weg nach oben und unten. Jedes jener beiden „Gegenteile" entspricht also einem dieser stets mit einander gleichzeitigen, identischen und durch sich selbst in einander übergehenden Wege; die *ἐκπύρωσις* ist der nach oben, die *γένεσις* oder *διακόσμησις* der nach unten. Die reale Weltbildung kommt nicht bloß zustande durch den isolierten Weg nach unten, sondern nur durch das beständige Umschlagen desselben in den Weg nach oben. Und dies wissen wir nicht nur aus so vielen anderen Zeugnissen und Fragmenten, sondern die Stelle selbst sagt es: *τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην,* also *κατὰ τὴν μεταβολὴν τῶν ὁδῶν ἄνω κάτω,* die Welt entstehe vermöge des Umschlagens der Wege nach oben und unten, des zur *ἐκπύρωσις* und des zur *γένεσις* führenden Momentes, ineinander. Diese Stelle des Diogenes zeigt somit ausdrücklich, daß die heraklitische *ἐκπύρωσις* nichts anderes als der beständig sich vollbringende und ebenso gut wie sein entgegengesetztes Moment weltschöpferische Weg nach oben war. Sie zeigt zugleich handgreiflich, wie jener Glaube an eine reale *ἐκπύρωσις,* den Weltbrand, entstanden ist, durch Mißverständnis nämlich des bei Heraklit immerwährenden Rückganges in Feuer, in dem freilich alles begriffen ist, aber alles eben immer begriffen ist und der darum ein stets in sein Gegenteil umschlagendes und gerade dadurch die Welt und ihren Formenfluß fortzeugendes Moment ist. Die Stelle beweist also nicht nur

ganz dasselbe, was die platonische, sondern man möchte fast sagen, sie beweist gerade deshalb noch mehr, weil sie sich des Ausdruckes *ἐκπύρωσις* selbst bedient, seine richtige Auflösung und Entstehung hervortreten läßt und zeigt, was, zumal als bereits das Gerede von der stoischen *ἐκπύρωσις* alle Welt füllte, von diesem Ausdruck, seinem Gewicht und seiner wahren Bedeutung zu halten ist[1]).

---

[1]) Wir sagten oben, daß auch jene nachstoischen und ganz unzuverlässigen Berichte sogar, welche die reale *ἐκπύρωσις* wirklich behaupten, dennoch, sobald sie sich nur ein wenig näher darüber explizieren, selbst den Irrtum und den Grund desselben hervortreten lassen. Ein Beispiel hiervon ist auch die Stelle bei Plut. Plac. I, 3, p. 877 und Euseb. Praep. Ev. XIV, c. 3, p. 720: *Ἡράκλειτος καὶ Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτου δὲ κατασβεννυμένου, κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα· πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμερέστατον αὐτὸ εἰς αὐτὸ συστελλόμενον γῆν γίνεσθαι, ἔπειτα ἀναχαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι, ἀναθυμιώμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι· πάλιν δὲ τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ σώματα ὑπο πυρὸς ἀναλοῦσθαι ἐν τῇ ἐκπυρώσει· ἀρχὴν οὖν τὸ πῦρ, ὅτι ἐκ τούτου τὰ πάντα, τέλος δὲ ὅτι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεται πάντα.* In diesem ganz stoischen Berichte wird also die s. g. *ἐκπύρωσις* ganz bestimmt gelehrt. Aber wenn man die Stelle nur näher ansieht, so sieht man auch, wo sie herkommt. Zuerst wird der Weg nach unten, dann der Weg nach oben durch alle seine Stufen beschrieben. Die Erde wandelt sich in Wasser, das Wasser in Luft um. Warum wird nun aber hier des Rückganges aus dieser in Feuer nicht Erwähnung getan? Warum wird der Weg nach oben bei der Stufe der Luft plötzlich abgebrochen? Aber der ganze letzte Satz von *πάλιν* ab ist eben nur an die Stelle dieser letzten Stufe des Weges nach oben getreten! Die ganze geschilderte *ἐκπύρωσις* ist bei Heraklit selbst nichts als die sich immer vollbringende Umwandlung des Wassers in Feuer und aus ihrer Mißdeutung entstanden, eine Mißdeutung, die übrigens bei seinen ältesten stoischen Kommentatoren mit dem Gebrauch des Aus-

Daß sich Simplicius ganz bestimmt und ausdrücklich gegen einen Weltbrand bei Heraklit aussprach, werden wir im folgenden Paragraphen sehen. Daß es selbst mit Alexander Aphrod. und Clemens Alex. durch-

druckes ἐκπύρωσις durchaus nicht verbunden gewesen zu sein braucht — und darum muß nun, wo diese ἐκπ. steht, jene letzte Stufe der ὁδὸς ἄνω fortfallen, an deren Stelle sie getreten ist. —

Ja, will man ganz klar bewiesen sehen, daß auch bei den älteren Stoikern selbst, und zwar noch bei Chrysippus der Ausdruck ἐκπύρωσις gar nichts anderes bedeutete als den beständigen Entzündungsprozeß des Feuers in der wirklichen Welt selbst, — das, was Heraklit ἅπτεσθαι nannte und als das eine Moment dem σβέννυσθαι entgegensetzt, deren Einheit erst die reale Welt erzeugt und erhält, — so braucht man nur das 47. Kapitel bei Plutarch. de Stoic. Repugn. durchzulesen, wo Plutarch den Chrysippus bekämpft und dabei beständig die ἐκπύρωσις in diesem Sinne des in der Welt unablässig tätigen Prozesses und als Prinzip der Belebung des Stofflichen gebraucht. So sagt er daselbst von Chrysippus: ἀλλ' ὅμως, ὅπου μὲν τὴν ἄναψιν, ὅπου δὲ τὴν περίψυξιν, ἀρχὴν ἐμψυχίας ποιεῖ· καὶ μὴν ὅταν ἐκπύρωσις γένηται, διόλον ζῆν καὶ ζῶον εἶναι φησί· σβεννύμενον δ' αὖθις καὶ παχύμενον, εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι". Hier wird also die ἐκπύρωσις als synonym mit ἄναψις gebraucht, und wie letzteres von Heraklit dem σβεννύμενον entgegengesetzt; ja es heißt „sobald die ἐκπύρωσις erfolgt ist, sei das Tier da und lebe." Sie ist also nur jene beständig im Kosmos wirkende und ihn belebende Bewegung; statt Weltvertilgung zu sein, ist sie vielmehr das eigenste Prinzip alles animalischen Lebens und der kosmischen Bewegung, ganz wie bei Heraklit selbst das ἅπτεσθαι im Gegensatz zu σβέννυσθαι (vgl. hierzu das Fragment § 30 und das dort Gesagte). Ebenso bald darauf: ἐνταῦθα δή που σαφῶς τῇ μὲν ἐκπυρώσει καὶ τὰ ἄψυχα τοῦ κόσμου φησὶν εἰς τὸ ἔμψυχον τρέπεσθαι, durch die ἐκπύρ. werde auch das Unbeseelte in der Welt in Beseeltes umgewandelt! Klarer kann es doch wohl nicht sein, daß noch bei

aus nicht so steht, wie man meint (so wenig auch ihre Ansicht, selbst die des ersteren, hierbei irgend entscheidend sein könnte), werden wir gleichfalls daselbst zeigen.

Bleibt somit nur der ganz ununterstützte Aristoteles. — Wir glauben im Laufe dieses Werkes gezeigt zu haben und später zu zeigen, daß uns das Ansehen des Stagiriten so sehr am Herzen liegt, wie nur irgend jemandem, und seltsam genug wäre es, wenn sich vielleicht herausstellen sollte, daß auch er gar nicht für jene ἐκπύρωσις, ja vielleicht selbst sehr bestimmt gegen sie spricht. Aber auch abgesehen hiervon, — der Autorität des Aristoteles stände immer die für unseren Philosophen noch größere des Platon gegenüber.

Doch was bedarf es überhaupt der Autoritäten und Zeugnisse! Wenn irgendwo, ist gewiß hier der Ort zu sagen: amicus mihi Plato, amicus Aristoteles etc. Denn wie soll ein plötzlich eintretendes Aufgehen der gesamten Welt in materielles Feuer und das Festhalten dieses Zustandes in zeitlicher Trennung von der Periode der Weltbildung bei Heraklit nur im entferntesten möglich sein — da ja das sinnliche Feuer selbst bei Heraklit gar nichts anderes ist, als die Bewegung: rastlos in sein Gegenteil umzuschlagen, ununterbrochen zu Wasser werden?

Es liegt auf der Hand, daß nur solange über die Möglichkeit eines Weltbrandes getritten werden konnte, solange man das heraklitische Feuer als physischen Stoff oder Wärme oder irgendwie sonst auffaßte, seine Bedeutung aber: dialektischer Prozeß, unablässiges Aufreiben

---

Chrysippus die ἐκπύρωσις nur das in der Welt selbst perennierend wirkende Prinzip ist und jede andere Auffassung ein Mißverständnis, dessen Anlässe sich uns später noch näher ergeben werden.

seiner selbst, absolutes Umschlagen in sein Gegenteil, unablässiges Verlöschen zu sein, übersehen hatte. Gerade nur deshalb war dem Ephesier das Feuer das Bild und die Tätigkeit selbst der Bewegung, weil auch das sinnliche Feuer nicht, wie Wasser, Erde etc., aufgehaltenes Werden oder an sich festhaltendes Sein, mähliche Veränderung, sondern in jedem Augenblicke seines Daseins rastloses Umschlagen in sein Gegenteil ist; weil es gerade nur in diesem absolut unaufgehaltenen Umschlagen, in diesem perennierenden Verzehren und Verlöschen seiner selbst sein Dasein selbst hat. Nach allem aber, was sich uns hierüber überall und gerade auch im physischen Teile ergeben hat, ist die Vertilgung der totalen Welt durch sinnliches Feuer die barste Unmöglichkeit. Denn dieses Feuer ist schon in jedem Augenblicke seines Entstehens, im Momente seines Sichentzündens selbst, — perennierendes Sichselbstaufheben, Verlöschen, d. h. Umschlagen in Wasser, das Moment der realen Welt[1]). In demselben

[1]) Haben dies — und damit zugleich die ganze Natur des heraklitischen Elementarprozesses — die Neueren übersehen, so ist es dagegen schon vom Rabbi Maimonides eingesehen worden. Denn man kann nicht deutlicher heraklitisieren und nicht trefflicher die wahre Beschaffenheit des heraklitischen Elementarprozesses, das beständige ununterbrochene Übergehen jedes Elementes und jedes Daseins überhaupt in das andere, hervorheben, als Maimonides in einer offenbar heraklitischer Quelle entfließenden Stelle tut, Constitut. de fundament. Legis, Amsterd. 1638, cap. IV, § X, p. 42: Quatuor ista elementa perpetuo invicem permutantur, quolibet die atque hora, secundum partes suas, non juxta totum corpus. Quomodo? Pars terrae, proxima aquae, mutatur, liquefit atque efficitur aqua: sic quoque particula aquae conjuncta aëri alteratur, rarefit, atque fit aër; ita quoque portio aëris vicina igni mutatur, formatur atque fit ignis: sic etiam pars ignis pro-

Maße also, in welchem jenes Weltbrandfeuer fortlaufend um sich griffe, in demselben Maße müßte es auch immer unablässig von neuem ins Sein, in das Wasser, in die Weltbildung umschlagen, d. h. also eben, wie es wirklich der Fall gewesen ist, die ἐκπύρωσις vollzieht sich bei Heraklit nie in dem Sinne, daß sie ihr Gegenteil wirklich aufhebt; das kann sie nicht, da ja das πῦρ selbst nur Umschlagen in sein Gegenteil ist, mit Aufhebung des Gegenteils somit sogar selbst aufgehoben und wiederum verloschen wäre. Die ἐκπύρωσις ist daher nur die immerwährend sich vollziehende und dadurch selbst immerwährend in ihr Gegenteil, die reale Weltbildung, umschlagende Bewegung des Werdens.

Oder von einer anderen Seite. Welches Feuer soll denn bei Heraklit die Welt verbrennen und wie soll es das fertig bringen?

Was wir das kosmische Feuer genannt haben, kann dies nicht, weil es vielmehr gerade nur Totalität aller drei Elementarstufen und ihr ineinander kreisendes Umschlagen ist. Das sinnlich-elementarische Feuer, welches sich auf dem Wege nach oben entwickelt, ist

---

pinqua aëre alteratur, disponitur, congregat se et efficitur aër: similiter quoque aëris pars conjunctissima aquae alteratur, condensatur atque fit aqua: ita etiam aqua parte sua, qua cingit terram, transmutatur, condensatur atque efformatur terra. Haec autem transmutatio (perficitur) paullatim atque longo temporis spatio.

XI. Non autem totum elementum transmutatur, adeo ut fiat omnis aqua aër, aut totus aër ignis; fieri enim nequit ut destruatur unum ex istis quatuor elementis; sed pars mutatur ex igne in aërem et partim commutatur ex aëre in ignem: atque mutua deprehenditur transmutatio inter quatuor, ac semper redeunt in circulum.

es vielmehr, das nach der bisherigen Meinung dieses Unheil anrichten soll. Aber das elementarische Feuer kann dies auch schon deshalb nicht, weil es selbst durch Umwandlung des Wassers entsteht, und das Wasser, wenn es sich in Feuer umwandelt, geht nicht ganz in dieses auf, sondern, wie uns Heraklit selbst in seinem Bruchstück (§ 20) gesagt hat und wie man bisher mehr auf die Berichte als die Fragmente achtend merkwürdigerweise bei dieser Frage stets übersehen hat, das Wasser zerlegt sich bei dieser Umwandlung in Feuer nur „zur Hälfte in Feuer und zur Hälfte in *Erde*.“ (*θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*). Wie soll also jemals das Feuer eine Weltvernichtung fertig bekommen können, wenn doch vielmehr mit jedem Quantum Feuer, das entsteht, gleichzeitig auch immer ein entsprechendes Quantum Erde entsteht, die sich wieder ihrerseits in Wasser umbildet etc.? Es ist überhaupt bei Heraklit von hoher Bedeutung, daß das Wasser bei ihm die Mitte ist, deren Prozeß es ist, sich gleichzeitig nach beiden entgegengesetzten Richtungen in Feuer und Erde je zur Hälfte umzusetzen. Es ist eine Beziehung mehr, in der er sagen konnte, der Weg nach oben ist der Weg nach unten, oder vielmehr, es hat seinen Grund in diesem Gedanken selbst. Aber jedenfalls, wenn die Entwicklung des Feuers aus dem Feuchten damit notwendig auch immer ein gleiches Quantum Erde schafft, das sich wieder in Feuchtes entwickelt und so fort, — bei dieser Kreisbewegung, die in der Tat die Heraklits ist (§§ 1 u. 27), kann es offenbar niemals zu einer Weltverbrennung kommen.

Wir wissen nicht, ob es nötig ist, auch nur noch einen Moment länger zu insistieren. Es muß bereits von allen Seiten aus klar sein, daß nur das konsequente Mißver-

ständnis der heraklitischen Philosophie sowohl in ontologischer als physischer Hinsicht die Annahme der Weltvernichtung möglich machte. In ontologischer Hinsicht verkannte man, daß seine *Bewegung* — die man, ich weiß nicht, für welchen unklaren Fluß hielt — absolutes Umschlagen in ihr *Gegenteil* ist, daß sie somit selbst schon Einheit ihrer und ihres Gegenteiles ist und dieses niemals los werden kann. Oder man verkannte, was auf dasselbe hinausläuft — daß, wenn man den Weg nach *unten*, der ins *Dasein* führt, sich aufgehoben dachte, auch das heraklitische *Absolute* (sein Werden oder seine Bewegung selbst), welches nur die *Einheit* der Wege nach unten und nach oben als seine Momente ist, damit *zugleich vernichtet* war.

Nach der physischen Seite hin verkannte man, daß auch sein *sinnliches Feuer* nur der beständige Prozeß des Verlöschens, perennierendes Umschlagen in *Wasser* ist, und daß also, solange ein Atom *dieses* Feuers da ist, in dem es entsteht, es beständig in Wasser, d. h. in neue Weltbildung umschlägt.

Will man dies alles endlich noch durch ein Zeugnis vom *höchsten* Werte verbürgt sehen, ein Zeugnis, welches von einem Anhänger des Ephesiers selbst herrührt und durch die Klarheit, mit der es seine echte Ansicht auseinandersetzt, den Wert eines Fragmentes selbst hat, so sehe man jetzt die schon angeführte Stelle des Pseudo-Hippokrates, auf deren nähere Beleuchtung (p. 113 bis 115) wir zurückverweisen. Er zeigt daselbst, daß Feuer und Wasser *jedes* das andere von beiden *schon an sich selbst haben*, was er so ausdrückt: „denn diese beiden mit einander *geeint* (ξυναμφότερα) sind sowohl allem anderen, als auch sich *wechselseitig selbst* genug; jedes von beiden *getrennt* aber genügt *weder*

sich selbst (*οὔτε αὐτὸ ἑωυτῷ . . . αὐταρκές*), noch irgend einem anderen." Denn das Feuer habe die Eigenschaft, alles durch alles zu bewegen, das Wasser aber alles durch alles zu ernähren. Eben deshalb könne niemals eins von beiden das andere ganz bewältigen (*οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται διὰ τόδε*). Denn: „das Feuer vorrückend bis zum Äußersten[1]) des Wassers, entbehrt der Nahrung (weil es eben doch selbst nur Umschlagen von Sein in Nichtsein oder von Wasser in Feuer ist), denn es selbst wendet von sich ab (*ἀποτρέπεται*, hebt auf) das, woher es ernährt werden soll. Wenn aber das Wasser bis zum Äußersten des Feuers vordringt, so fehlt die Bewegung. Es steht also. Wenn es aber steht, ist es nicht mehr übergreifend (*ἐγκρατές*), sondern wird nur von dem einbrechenden Feuer in seine Nahrung umgewandelt. Deshalb kann keines von beiden das andere gänzlich bewältigen." Und nachdem der Verfasser mit dieser naiven Dialektik auseinandergesetzt, wie jedes, Feuer wie Wasser, das andere an sich selbst habe und eben deshalb immer erzeuge, fährt er fort: „Würde aber irgend eines von beiden — Feuer oder Wasser — welches es auch sei, jemals bewältigt werden, so würde nichts verbleiben von den jetzt existierenden Dingen (*οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἐόντων ὥςπερ ἔχει νῦν*, d. h. also: nur dann — in jenem nach dem Verfasser selbst unmöglichen Falle — würde jene reale Weltvernichtung eintreten).

---

[1]) Es ist schon oben (p. 167, 2) darauf aufmerksam gemacht worden, wie dieser Ausdruck eben nur besagt, daß Feuer wie Wasser, Entzünden wie Verlöschen, eben nur das wechselnde quantitative Übergewicht (Maße) der beiden entgegengesetzten und immer gleichzeitig ineinandergebundenen Seiten derselben Bewegung sind; vgl. § 26.

„Indem sich aber beide so verhalten (daß sie nämlich sich nie bewältigen, sondern selbst ineinander übergehen), werden sie immer identisch sein, und somit weder eines von ihnen, noch beide zugleich aufhören (*οὕτω δὲ ἐχόντων, ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ καὶ οὐδὲ ἅμα ἐπιλείψει*).

Es ist unmöglich, einen entscheidenderen Beweis gegen die Weltvernichtung zu führen, als der mit dieser Stelle gegeben ist*). Wie? Dieser Heraklitiker, der sich so genau in die Lehre des Ephesiers hineingelesen hat, der sich so fortwährend in dessen eigenen Ausdrücken und Gedankengang bewegt, der sollte gar keine Ahnung davon haben, daß sein Meister eine solche Weltverbrennung gelehrt hat, wenn dies wirklich der Fall war? Aber dieser Heraklitiker — und zwar, ohne zu seiner Zeit auch nur davon zu wissen, daß dies irgend jemand seiner Lehre imputiert, lehrt nicht nur positiv die Ewigkeit und Unvergänglichkeit der realen Welt, sondern er zeigt auch die absolute Unmöglichkeit, daß es anders sein könne, indem er weiß und zeigt, was Feuer und Wasser beim Ephesier wirklich sind, daß sie nämlich nur Momente sind, von denen jedes von beiden das andere an sich selbst habe und durch seine eigene Bewegung in es übergehe. Was ist — eine so tiefe Konkordanz herrscht zwischen diesen scheinbar so weit abliegenden Stellen — das hier von diesem Heraklitiker von Feuer und Wasser Ausge-

*) Unbegreiflich bleibt uns, wie Bernays, der gerade so sehr auf den heraklitischen Inhalt dieser Schrift urgiert, das Gewicht dieser Stelle übersehen konnte. Dasselbe ist ein ganz unverhältnismäßig großes, da sie zugleich Zeugnis und Grund — und zwar systematischen — gegen die reale *ἐκπύρωσις* enthält. Bernays aber erwähnt dieselbe an den beiden Orten, wo er sich für diese *ἐκπύρωσις* ausspricht (Rhein. Mus. VII u. IX, a. a. O.) gar nicht.

sagte: *ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτά* anders, als die physische Konsequenz des von Plato hervorgehobenen *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται.* Denn das Auseinandertreten des Feuers in seine Momente ist eben im Physischen die sich in Wasser umwandelnde Bewegung, die aber, wie der Pseudo-Hippokrates weiß, immerwährend das Feuer wieder erzeugt und mit ihm identisch bleibt, also aus ihrem Sichvonselbstunterscheiden in ihre reine Einheit immer und beständig zurückkehrt (*ἀεὶ ξυμφέρεται*).

Nun ist freilich die Stelle jenes Heraklitikers bisher übersehen worden; aber ist man ihrer denn überhaupt benötigt? Warum wandte man sich denn merkwürdigerweise bei dieser Frage der Weltvernichtung nicht vor allen Dingen an jenes eigene Fragment des Ephesiers, das ja die Frage in specie behandelt und entscheidet und sie notwendig in irgend welchem Sinne entscheiden mußte, da sich Heraklit darin ja eben mit der Definition der Welt beschäftigt? Wir reden nämlich von dem im § 20 erörterten Fragment, in welchem der Ephesier die „Welt", den *κόσμος,* definiert. Wir bemerken zuvor, was niemand bestreiten wird: unter *κόσμος* kann man überhaupt stets nur zweierlei verstehen wollen. Entweder die abstrakte *διακόσμησις,* die isolierte Seite der realen endlichen gegenwärtigen Weltgliederung und Einrichtung, oder, was überhaupt richtiger und jedenfalls auch heraklitischer wäre, die Einheit und das beständige Umschlagen von *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις* ineinander, wie sie in unauflöslicher Verknüpfung die endlichen Formen und Gliederungen der Welt beständig auflösen und neubilden. Niemals aber hat man doch unter *κόσμος* verstanden oder würde darunter verstehen können das isolierte Moment der *ἐκπύρωσις,* die Seite der Weltvernichtung.

Wie definiert nun also Heraklit die Welt? Er sagt: „Die Welt, die eine und identische aus allem[1]) hat keiner der Götter und Menschen gemacht; sondern sie war und ist und wird sein — —." Schon hier müssen wir uns unterbrechen. Diese Formel „war, ist und wird sein" ist zu allen Zeiten und bei allen Völkern immer der explizierte Ausdruck der Ewigkeit gewesen. Die Welt ist also ewig nach Heraklit. Doch gehen wir weiter[2]): „die Welt war, ist und wird sein ewig lebendes Feuer." Nochmals wird also in dem *πῦρ ἀείζωον* der Begriff der Ewigkeit der Welt — denn diese, die Welt, ist ja definiert durch dies immerlebende Feuer — hervorgehoben.

Auch ist doch gewiß unbegreiflich, wie die Welt nach Heraklit durch Feuer realiter zugrunde gehen können soll, da ja hier gerade ihr Sein, das Leben des *κόσμος*, als ein immerlebendes Feuer von Heraklit definiert wird. Wenn der *κόσμος* selbst[3]) Feuer ist und noch dazu immerwährendes Feuer, — wie soll das Feuer ihn verbrennen?

Dem Heraklit gar zwei Welten nach empedokleischer Weise zumuten zu wollen, wäre ja ganz unmöglich. Er

---

[1]) Diese Auffassung der Worte *τὸν κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων* dürfte sich im Verlaufe bereits allmählich hinreichend belegt haben. Ich fasse sie in demselben Sinne, in dem der Heraklitiker oben (p. 113 sqq.) von Wasser und Feuer sagte: *ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτά;* vgl. oben p. 90, 101 u. § 25 über Arist. de coelo III, 1.

[2]) Simplicius liest sogar auch hier *ἦν ἀεί*; zitiert aber die Stelle nicht weiter.

[3]) Heraklit scheint sogar gesagt zu haben „*τὸν κόσμον τόνδε*" „diese Welt hier," somit auf das nachdrücklichste die *reale* Welt als diejenige bezeichnend, die er als immerlebendes Feuer definiert.

weiß offenbar nur von einer[1]), die immer dieselbe ist, die da war, ist und sein wird. Aber noch mehr. Die Welt wird ein Feuer und dieses Weltfeuer immerlebend genannt. Leben heißt aber bei Heraklit immer: prozessieren oder in sein Gegenteil umschlagen, und so heißt es denn in der Tat in dem Fragmente selbst: *πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.* Dies, das Verlöschen und Entzünden, sind eben die Lebensfunktionen dieses immerlebenden Feuers; nur in ihnen beiden, — in ihrem Umschlagen ineinander, besteht sein Leben und Dasein; dies Leben ist ein *ἀείζωον,* ein ewig lebendes und dies ewig lebende Feuer ist, sagt Heraklit, — der *κόσμος*, die Welt, die nie gemacht, immerseiende!

Die Entzündung, der Weg nach oben oder die *ἐκπύρωσις*, ist also nur ein beständiges Moment des *κόσμος*. Billig fragt man sich, wie war es möglich, bei dieser

---

[1]) Darüber sind alle Zeugen einig, selbst Diogenes L. IX, 9, der aber das *ἕνα εἶναι τὸν κόσμον* gleich wieder verdirbt durch ein zugefügtes *καὶ πεπερασμένον*, wovon übrigens schon Schleiermacher gezeigt hat, daß es nur aus der Stelle des Aristoteles, kein Physiker habe das *ἓν καὶ ἄπειρον* als Feuer oder Erde bestimmt, entstanden sei. — Andere Zeugnisse dafür — wenn es überhaupt nach dem obigen Fragment noch solcher bedürfte — werden ohnehin noch im Verlauf angeführt werden. Hier stehe nur das eine bisher übersehene und nicht unwichtige Zeugnis, welches Eusebius aus Dionysius anführt, in welchem er in Gegensatz zu allen, die, sei es zwei, sei es viele Welten angenommen haben, gebracht, und ihm die Lehre von der Welt als einem zusammenhängenden Einen zugeschrieben wird, Praep. Ev. XIV, c. 24, p. 772: *πότερον ἕν ἐστι συναφὲς τὸ πᾶν, ὡς ἡμῖν τε καὶ τοῖς σοφωτάτοις Ἑλλήνων Πλάτωνι καὶ Πυθαγόρᾳ καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ Ἡρακλείτῳ φαίνεται ἢ δύο ὡς ἴσως τις ὑπήγαγεν, ἢ καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρα κτλ.*

Evidenz der eigenen Worte des Ephesiers jemals von einer Weltvernichtung zu sprechen!

Wie und wo sollte dieselbe herkommen können? Durch das Moment der Entzündung gewiß nicht; denn seine Entzündung ist sein eigentliches Leben; des Feuers Leben ist identisch mit des κόσμος Leben, da Heraklit definiert:

κόσμος = πῦρ ἀείζωον.

Es müßte wahrhaftig, so paradox es klingt, die Weltverbrennung eher noch durch — das Verlöschen des Feuers eintreten [1])! Das ist doch aber ganz unmöglich und wir haben § 19 gesehen, wie, was mit dem Vorigen durchaus übereinstimmt, durch das Verlöschen des Feuers gerade die Weltbildung (das Moment des realen Bestehens, der Weg nach unten) eintritt.

Doch genug hiervon, da die Unmöglichkeit der Sache nun schon von so vielen Seiten aus über und über bewiesen ist, überdies auch noch im folgenden Paragraphen bei der Rettung der verschiedenen Autoren ein helles Licht auf sie fallen wird.

Jetzt gelangt auch erst die Geschichte in bezug hier-

---

[1]) Und gewiß würde der Weltuntergang eintreten, wenn dieses Verlöschen jenes Sichentzünden beseitigen könnte. Denn dann hörte der Streit auf. Überhaupt wer eine reale ἐκπύρωσις annehmen wollte, müßte dazu erst annehmen, daß der heraklitische πόλεμος aufhören und alles zwar nicht durch Feuer, sondern ich weiß nicht wodurch in die reine Zeuseinheit untergehen könnte, wie uns ja von den Stoikern in der Tat eine derartige Verwirrung berichtet wird. Aber bei Heraklit ist dies unmöglich, denn bei Heraklit ist Zeus selbst nichts anderes als Umschlagen aus seinem Moment als Apollo in sein Moment als Dionysos (siehe § 10, 11), oder — was hiermit nur dasselbe ist und was uns aus Chrysippus über Heraklit berichtet wird (s. Bd. I, p. 291), Zeus und πόλεμος sind identisch!

auf wieder zu ihrer Vernünftigkeit. Denn bekanntlich hat ja doch — was man nie bei dieser Frage hätte übersehen sollen — große Uneinigkeit über diese Weltverbrennung im Schoße der stoischen Schule selbst stattgefunden, und gerade die älteren Stoiker haben sie zumeist nicht anerkennen wollen. So haben Boethius, Posidonius, Panaetius, Diogenes der Babylonier diese Weltverbrennung verworfen[1]), also die heraklitische *ἐκπύρωσις* wie wir nur als eine immerwährende in dieser unsterblichen Welt selbst sich vollbringende aufgefaßt. Und auch Zeno, der Schüler des Chrysippus, als Zeno von Tarsus, hat wieder, wie uns Nemenius bei Eusebius[2]) charakteristisch sagt, diesen realen Weltbrand „bezweifelt."

Ja es wird sich, wenn wir erst den letzten und innersten Entstehungsgrund dieser *ἐκπύρωσις* werden erkannt haben, noch gar sehr fragen, inwiefern denn überhaupt irgend einer der älteren Stoiker wirklich dieser Meinung von einer Vernichtung gewesen ist, und ob nicht alles von ihnen darüber Gesagte auf etwas ganz anderes, der angebliche Meinungsunterschied aber nur auf eine Verschiedenheit der mehr oder weniger deutlichen und durchsichtigen Darstellung hinausläuft.

---

[1]) Philo de incorr. mundi p. 496, Mang. T. VI, p. 13, ed. Lips.: *Βόηθος γοῦν καὶ Ποσιδώνιος καὶ Παναίτιος, ἄνδρες ἐν τοῖς Στωϊκοῖς δόγμασιν ἰσχυκότες, ἅτε θεόληπτοι, τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες, πρὸς θειότερον δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντὸς ηὐτομόλησαν. Λέγεται δὲ καὶ Διογένης ἥνικα νέος ἦν κτλ.* cf. Cicero de nat. Deor. II, 46; Diogenes L. VII, 142 etc.

[2]) Praep. Ev. XV, c. 18, p. 820, ed. Par.: *Τὸν μὲν γὰρ τούτου (Χρυσίππου) μαθητὴν καὶ διάδοχον τῆς σχολῆς Ζήνωνά φασιν ἐπισχεῖν περὶ τῆς ἐκπυρώσεως τῶν ὅλων.*

Aber hiervon noch einstweilen ganz abgesehen, wird doch jedem sehr wohl einleuchten, wie leicht die Stoiker, welche, und zwar im Verlaufe immer mehr und mehr, alle spekulativen Bestimmungen Heraklits abstrakt-physisch nahmen, welche sein dialektisches Feuer in ein stoffliches, wie überall nachgewiesen, umwandelten, dazu gelangen konnten, ja nach dieser Seite hin betrachtet durch dieses eine Mißverständnis schon zuletzt fast notwendig dazu gelangen mußten, die bei Heraklit mit ihrem Gegenteil identische und deshalb immerwährende ἐκπύρωσις für ein sein Gegenteil bloß ausschließendes abstrakt-sinnliches Feuer und somit für einen von der Weltbildung zeitlich getrennten Weltbrand zu halten. Und dann beruht die abweichende Meinung jener dissentierenden Stoiker nur auf einem wieder sehr leicht begreiflichen richtigeren Erfassen des wahren Sinnes ihres gemeinschaftlichen Kanons, des heraklitischen Werkes! Niemand aber, der historischen Sinn hat, niemand, welcher die stoische Philosophie näher kennt oder auch nur das im bisherigen und weiteren Verlaufe dieses Werkes gelegentlich über sie Auseinandergesetzte reiflich erwägt, wird sich bei der Annahme wohl fühlen können, daß Heraklit jene grob-sinnliche ἐκπύρωσις gelehrt, und jene dissentierenden Stoiker erst gegen die herrschende Meinung ihrer Sekte, gegen die Lehre ihres physischen Kanons, des Ephesiers, den sinnlichen Weltbrand in den spekulativen Prozeß der immerwährend vor sich gehenden Welterneuerung umgebildet hätten. —

So groß aber ist die Unmöglichkeit einer realen ἐκπύρωσις bei Zugrundelegung des heraklitischen Systems, so unabweisbar sich aufdrängend der Zwang, in ihr nur — um uns des Ausdruckes des Aphrodisiers zu bedienen, den wir im nächsten Paragraphen betrachten werden — eine

beständige ἀλλοίωσις, eine ewig fortlaufende Veränderung zu sehen, so groß also ist die innere Notwendigkeit der Unvergänglichkeit der Welt und der Ewigkeit ihres realen Prozesses nach dieser Doktrin, daß die Stoiker eigentlich niemals, selbst bis in die spätesten Zeiten, diese Ewigkeit wirklich los geworden sind. Sie drängt sich immer wieder, auch wenn sie gegenteiliger Ansicht sind, und trotz der Widersprüche, in die sie sich dabei verwickeln, bei ihnen durch; sie verrät sich und bricht sich Bahn in der schwankenden und ungewissen Weise, in der sie sich darüber auslassen, oder sie kommt darin zum Vorschein, daß sie unmittelbar neben die Annahme des Weltunterganges selber den Beweis für die Unmöglichkeit desselben hinstellen. Niemals, sagen wir, ist die alte, echt heraklitische Tradition bei den Stoikern ganz untergegangen, und fast beweisen in dieser Hinsicht die Zeugnisse gerade um so mehr, je später, schlechter und je weniger selbstdenkend die Zeugen sind, die sie wider Willen ablegen. Von dem Heer von Stellen aber, das hierüber zu Gebote stände und das nur in eine Entwicklung der stoischen Philosophie hineingehört, mögen hier zwei genügen. So läßt es Balbus bei Cicero (de nat. Deor. II, 33) unentschieden sein, ob die Welt vergänglich sei oder nicht. Denn nachdem er daselbst gezeigt, wie durch den Weg nach unten und nach oben die Verbindung der Teile der Welt zusammengehalten wird (sic naturis his quibus omnia constant sursum deorsum, ultro citroque commeantibus, mundi partium conjunctio continetur), fährt er unmittelbar fort: Quae (sc. mundi partium conjunctio) aut sempiterna sit necesse est, hoc eodem ornatu, quem videmus, aut certe perdiuturnus, permanens ad longinquum et immensum paene tempus."

Ebenso sagt jener mit dem Censorinus abgedruckte stoi-

sche Fragmentist (ed. Haverk. p. 129, c. I) in einer nach uns gerade deshalb ganz besonders lehrreichen Weise, weil er sich dabei in einem Atem drei- bis viermal widerspricht: „Sive perpetuus (sic!) sive longaevus est mundus (bis jetzt schwankt er also) et in flammas abit et vicissim ex flammis renovatur ac restituitur, durantibus tamen principiis (jetzt also lehrt er entschieden die gang und gebe reale stoische ἐκπύρωσις) nec recidere ad nihilum videri potest quod in se deficit et in se regignitur." „Denn nicht kann ins Nicht zurückfallen, was nur in sich selbst zurückgeht und in sein eigenes Dasein wiederhergestellt wird." Dies ist schon ein äußerst gefährlicher Grund, der, wenn wir ein wenig näher auf ihn eingingen, sofort die s. g. ἐκπύρωσις beseitigen und ganz wie die Stellen des Plato und des Hippokrates und die Fragmente Heraklits auf die Ewigkeit des realen Prozesses hinauslaufen würde. Aber wir haben nicht nötig, näher auf ihn einzugehen. Der Fragmentist spart uns die Mühe. Denn nun setzt er die vier Elemente und ihren Prozeß auseinander und schließt diese Elementarlehre noch auf derselben Seite mit den uns aus der Seele gesprochenen, sich selbst begründenden Worten, mit denen auch wir diesen gewiß kaum besser zu schließenden Abschnitt beenden wollen: „Invicem porro elementa succedere et interitu singulorum universa fieri sempiterna manifestum est." „Daß also die Elemente wechselseitig ineinander übergehen und gerade in und durch diesen Untergang des einzelnen dem Universum seine Ewigkeit entsteht, — ist offenbar"!

Auch Bernays und Zeller haben sich jetzt für die reale ἐκπύρωσις (den Weltuntergang durch Feuer und eine hiervon zeitlich getrennte Neubildung der Welt) ausgespro-

chen, und es ist daher notwendig, was dieselben an neuen Gründen beibringen, nachträglich noch besonders zu betrachten. Beide berufen sich auf die von Ritter und Brandis aufgestellten Gründe, welche aber im obigen schon Punkt für Punkt betrachtet und widerlegt worden sind, es auch im folgenden (Aristoteles etc. anlangend) noch mehr werden. Außer dieser Berufung aber führen dieselben nur zwei neue Gründe an: erstens will Bernays Rh. Mus. VII, 109 sqq. in dem weltbildenden Spiele des Zeus den Beweis einer solchen realen Weltzerstörung und abwechselnden Neubildung erblicken. Allein wenn unsere Darstellung dieses Zeus-Spieles (Bd. I, p. 123, 394 sqq., 423 sqq.) richtig war, so beruht diese Ansicht eben nur auf der Verkennung der wahren Bedeutung dieses spekulativen Spieles, und dieses Spiel ist vielmehr, wie aus der früheren Entwicklung desselben von selbst erhellt, als das beständige Ineinanderumschlagen der in die Unterschiede auseinandertretenden und in die ideelle Einheit derselben zurückgehenden kosmiurgischen Bewegung einer der stärksten Beweise gegen die reale *ἐκπύρωσις*, die nur durch die Trennung dieser bei Heraklit an sich identischen Bewegung entstehen könnte; zweitens aber beziehen sich Bernays (Rhein. Mus. IX, p. 265, 1) und Zeller (p. 477, 3, p. 478, 3) gemeinschaftlich auf das neue Bruchstück bei Pseudo-Origenes IX, 10, p. 283: „*πάντα γάρ, φησι, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.* Zeller scheint sogar zu meinen, daß auch Schleiermacher, wenn ihm dieses Bruchstück vorgelegen hätte, die reale *ἐκπύρωσις* nicht mehr bezweifelt haben würde. Wir unsererseits müssen zunächst gestehen, daß wir nicht begreifen, was dieses Bruchstück Neues enthalten soll! Denn was enthält es denn, was nicht auch schon in dem Satze der aristotelischen Metaphysik *πάντα*

γίνεσθαί ποτε πῦρ und in Heraklits eigenem Fragmente, es werde alles umgewechselt gegen Feuer (s. §§ 10, 19) enthalten wäre? Bernays ruft aus: „Die wundersame Derbheit des Ausdruckes muß alle verflüchtigenden Deutungen zurückweisen," und weist dabei auf die Worte κρινεῖ καὶ καταλήψεται hin (welche letztere er beiläufig ohne Grund übersetzt: „Alles sichtet und verschlingt das Feuer." Wir müssen auf der wörtlicheren Übersetzung beharren: „Alles scheidet und wird ergreifen, herantretend, das Feuer"). Aber diese wundersame Derbheit des Ausdruckes anlangend, so könnten wir zunächst antworten, wie dies ja eben die überall von uns nachgewiesene Eigentümlichkeit Heraklits ist, daß wir bei ihm stets sehr sinnliche Bezeichnungen für sehr unsinnliche Dinge finden. Und so treffen wir ja gerade dieses selbe καταλήψεται noch einmal in seinen eigenen Fragmenten, in dem Fragment nämlich von der Dike, welche die trugvorspiegelnden Sinne ergreifen wird (s. § 32), wo es doch also kein mit den Händen Packen und noch weniger ein „Verschlingen", sondern eben nur Negation, Aufhebung und Tod überhaupt bedeutet (der Tod des einen ist aber bei Heraklit, wie nie vergessen werden darf, sofort die Geburt des anderen, ist Umschlagen in neue, anders bestimmte Realität). Aber der Schwerpunkt der Sache liegt gar nicht einmal in dem Ausdruck καταλήψεται und dessen Bedeutung; denn niemand leugnet ja, daß wirklich jedes Daseiende sich einmal zu materiellem Feuer entwickelt oder das ihm immer zugrunde liegende Feuer auch in ihm zum Ausbruch kommt (s. p. 192 sqq.). Und dies konnte Heraklit dann sehr gut so aussprechen, daß das Feuer alles ergreift, selbst verzehrt, wenn man will. Der Schwerpunkt der Sache liegt vielmehr nur darin: ob das

Feuer dies mit allen Dingen zugleich und auf einmal tut! Ja, wenn ein solches „Zugleich" (ein ὁμοῦ πάντα) in dem Fragmente ausgedrückt wäre! Davon fehlt aber selbst die leiseste Andeutung. Im Gegenteil. Jeder wird zugeben, daß πάντα in der Regel nicht (wie τὸ πᾶν) das All als Einheit gedacht ausdrückt, sondern gerade das All in seiner Vereinzelung, wie wir sagen, „alles und jedes". Also nicht das All auf einmal, das All als Einheit, sondern jedes einzelne reale Sein wird vom Feuer ergriffen und in es umgewandelt, was bei Heraklit ganz notwendig ist, aber mit der realen ἐκπύρωσις so wenig zu tun hat, daß, wie wir in diesem Paragraphen sattsam auseinandergesetzt, es vielmehr die eigentliche Ursache der immerwährenden realen Weltbildung und Erhaltung ist. — In der Tat liefert aber das Fragment statt eines Beweises für, vielmehr einen erheblichen gegen jene ἐκπύρωσις. Dieser Beweis steckt in dem kleinen, offenbar viel zu unbeachtet gebliebenen Wörtchen κρινεῖ. Bernays übersetzt „sichtet". Dies ist zu unbestimmt. Es verhält sich in dieser Hinsicht mit Heraklits Ausdrücken ganz eigentümlich. Sie müssen immer ganz energisch sinnlich übersetzt werden. Zugleich mit dieser ersten sinnlichsten Bedeutung liegt immer auch bei ihm an sich schon die wahre begriffliche Bedeutung des Wortes darin. Wovor man sich aber durchaus hüten muß, ist, sie in dem Sinne von zwischen diesen beiden Bedeutungen in der Mitte liegenden unbestimmten Reflexionsbestimmungen aufzufassen. So auch mit κρινεῖ. Ganz klar wird der Sinn desselben erst werden, wenn wir in der Lehre vom Erkennen (§ 28) sehen werden, was es mit dem heraklitischen διαιρεῖν = τέμνειν für eine Bewandtnis hat. Wie nämlich, weil jedes real Seiende nur ein scheinbar Eines, in der Tat aber

ein mit seinem Gegensatze innerlich Identisches und darum aus zwei Gegenteilen Geeintes ist, das Erkennen darin besteht, im Gedanken das Ding zu zerschneiden in die beiden Gegensätze, die es konstituieren, so besteht die in der Wirklichkeit vorsichgehende Fortentwicklung eines jeden in der realen Vollbringung dieser Operation, in seinem Zerlegen und Sichunterscheiden in diese beiden Gegensätze, die es eint. Dies ist die wahre und eigentliche Natur der realen herakIitischen Bewegung und Fortentwicklung des Daseienden. Dies ist eben darum die zum Durchbruch kommende Tätigkeit des Feuers, des Substrates der Bewegung und Entwicklung, bei Heraklit. Das κρινεῖ bedeutet uns also, ganz wie das heraklitische διαφερόμενον oder wie das ἐκκριτικόν in der stoischen Definition von der Zeit (s. p. 186 u. Bd. I, p. 563 sqq.), zerlegen in den realen Unterschied, heraussondern, auseinandertreten machen. Was wir hier sagen, ist aber, wie uns der treffliche Bernays, wie wir hoffen, zugeben wird, keine bloße „Verflüchtigung". Es gilt vielmehr auch von dem ganz materiellen Feuer und dem gesamten realen Naturprozeß. Wenn das Wasser von dem Feuer ergriffen und umgewandelt wird, so zerlegt es sich, nach Heraklits eigenem Fragment, in πρηστήρ und Erde, und Heraklit nennt diese Operation διαχέειν, ganz wie hier κρινεῖν = διακρίνειν. Ebenso natürlich alles, was auf der Stufe des Feuchten entsteht und feuchter Natur ist. Ebenso der Mensch, der sich beim Tode in Seele (Feuer) und Leichnam scheidet. Ebenso alles Lebende überhaupt, denn alles dieses besteht aus Wasser und Feuer (cf. Pseudo-Hippokrates de diaeta p. 630, K.: ξυνίσταται μὲν οὖν τὰ ζῶα τά τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ δυοῖν, διαφόροις μὲν τὴν δύναμιν, συμφόροις δὲ τὴν χρῆσιν,

πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος). Wenn es noch eines weiteren Beleges dafür bedürfte, daß das *κρινεῖ* bei Heraklit nur ganz dasselbe, was sein *διαφέρειν*, ausdrückt, also Zerlegung in den realen Unterschied, und somit eine Operation und Bewegung ist, welche beständig selbst wieder andere Realitäten produziert, so ist dieser Beweis überreichlich bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates de diaeta vorhanden. Wir zitieren nur einige Stellen: p. 631, Kuehn.: *ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἁπάντων χρημάτων* (sic!) *οὐδὲ γίνεται ὅ τι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν. ξυμμισγόμενα καὶ διακρινόμενα ἀλλοιούμενα* (das *κρίνεσθαι* oder *διακρίνεσθαι* ist also immer nur reales Anderswerden) — — — *ταῦτα δὲ καὶ ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ* (wie bei Heraklit *συμφερόμενον διαφερόμενον*). *ἔχει δὲ ὧδε, γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τὠυτὸ, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τὠυτὸ, γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὠυτὸ, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι διακριθῆναι τὠυτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τὠυτό.* ib. p. 634: — — *καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τὸ μεῖον ἰόντα διακρίνεται εἰς τὴν ἐλάσσονα χώρην·* ib. p. 636. *ὁκότερα δ' ἂν ἐμπλήσῃ τὴν πεπρωμένην μοίρην, ταῦτα διακρίνεται πρῶτα καὶ ἅμα συμμίσγεται· ἕκαστον μὲν γὰρ διακρίνεται, πάντα δὲ ταῦτα συμμίσγεται,* und so, und oft noch deutlicher, durch das ganze Schriftchen hindurch. Das *κρινεῖ* im obigen Fragment bezeichnet also die Tätigkeit des Feuers, die Dinge in ihren realen Unterschied, aus dem sie bestehen (wie in Feuer und Erde, Wasser und Feuer etc.), zu zerlegen, und ist also eine solche Aufhebung und Operation, bei der immer anderes reales Dasein erzeugt wird (Entwicklung), d. h. es wird in dem Fragment nicht nur nicht der reale Weltvertilgungsbrand, sondern sein Gegenteil, der reale Entwicklungsprozeß Heraklits gelehrt. Daß dies *κρινεῖ* aber wirklich bei Heraklit gar nichts anderes be-

deutet, zeigt auch recht entscheidend der Ausdruck κόσμου κρίσις, den der Pseudo-Origenes, gerade indem er dies Fragment anführt, gebraucht, und der Sinn, in dem er ihn anwendet. Offenbar aber ist hierbei der Kirchenschriftsteller ganz unbefangen und darum glaubwürdig und würde überhaupt diesen, zumal in diesem Sinne ungewöhnlicheren, Ausdruck gar nicht setzen, wenn er nicht durch den häufigen Gebrauch von κρίσις oder vielmehr κρινεῖν in dieser Bedeutung bei Heraklit selbst dazu veranlaßt wäre. Er sagt: *Λέγει δὲ* (Heraklit) *καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι, λέγων οὕτως. „Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνὸς", τουτέστι κατευθύνει.* Nach ihm ist also die κρίσις κόσμου nichts anderes als die dem Feuer zugeschriebene gerade während des Weltbestandes wirkende, alles lenkende, i. e. entwickelnde und schaffende Tätigkeit desselben.

---

§ 25. Die ἐκπύρωσις und Aristoteles. Plotinus. Simplicius. Alexander von Aphrodisias. Clemens.

Soviel hat sich bereits unerschütterlich ergeben, daß, wenn Aristoteles wirklich einen Weltuntergang durch Feuer bei Heraklit annähme, dies eben nur auf einer unrichtigen Auffassung seitens des Stagiriten beruhen müßte.

Vielleicht wird sich aber herausstellen, daß auch Aristoteles von diesem Weltbrand des Ephesiers nichts weiß, und daß die Stellen, die man bisher dafür anzog, zum Teil einen solchen nicht bekunden, zum Teil ihm sogar direkt entgegenstehen. Denn wenn es einerseits seltsam scheinen könnte, daß so viele und so gelehrte Männer den Aristoteles falsch verstanden haben sollten,

so wäre es andererseits doch noch seltsamer, daß Aristoteles den Heraklit so arg mißkannt haben sollte. Jenes findet seine Auflösung noch darin, daß Schleiermacher selbst zugab und nachwies, Aristoteles sei in diesem Irrtum befangen, und daß man seitdem weit mehr dies Schleiermachersche Zugeständnis unbesehen hingenommen, als die Sache von neuem gründlich untersucht zu haben scheint. Dieses aber — das Mißverständnis seitens des Stagiriten selbst — würde um so unbegreiflicher sein, als er sich uns überall gerade als ein so tiefer Kenner heraklitischer Philosophie bewährt hat und noch bewähren wird. Denn werfen wir, was hier gewiß am Orte scheint, einen Blick auf die gesamte Auffassung Heraklits, die wir bei dem Stagiriten finden, so sehen wir, wie er überall in die innerste dialektische Seele heraklitischer Philosophie eingedrungen ist, und mächtig wächst schon hierdurch die Unwahrscheinlichkeit, daß Aristoteles nun dennoch auf einmal in ein solches mit seiner sonstigen Erkenntnis des Ephesiers in so tiefem Widerspruch stehendes Mißverständnis herabgefallen sein sollte.

So haben wir gesehen, wie der Stagirite überall gerade die von Schleiermacher verkannte Identität des Gegensatzes als den prinzipiellen Gedanken des Ephesiers heraushebt und mit ihm durchkämpft (Bd. I, p. 155 sqq.). Wir haben gesehen (Bd. I, p. 54, 134 sqq.), wie er mit streng dialektisch richtiger, wenn auch einseitiger, Konsequenz die Negativität als den Inhalt des heraklitischen Gedankens herausschält. Wir haben endlich gesehen, wie er sogar zu der Erkenntnis durchdringt, die prozessierenden Gegensätze von Sein und Nichtsein wären bei Heraklit jedes an sich selbst schon das andere, jedes an sich selbst schon mit dem anderen identisch, und jedes wäre somit, in das andere sich umwandelnd, nur bei

sich selbst angelangt, und wie er sich in seiner Kritik deshalb zu dem fast paradox kühnen, aber ebenso bewunderungswürdig tiefe Erkenntnis des Ephesiers manifestierenden Ausspruch erhebt, es wäre bei Heraklit gar keine Bewegung vorhanden, sondern nur stete Ruhe, weil es eben für jedes der prozessierenden Momente gar kein wirkliches Anderssein gebe, in das es sich umwandeln könne, und jedes in der scheinbaren Umwandlung in ein Gegenteil vielmehr immer bei sich bliebe (s. Bd. I, p. 113 sqq.). —

Wie vertrüge sich schon mit alle diesem jene *ἐκπύρωσις*? Doch vorher noch ein Wort über die *ἀρχή*. Wir haben im § 18 gezeigt, daß und inwiefern es noch durchaus kein notwendiges Mißverständnis in sich schließt, wenn behauptet wird, wie in der Metaphysik, daß das Feuer bei Heraklit *ἀρχή* sei. Übrigens findet sich aber diese Behauptung in den aristotelischen Werken nur in der Metaphysik. Unter solchen Umständen wird es schon an und für sich niemand für billig erachten, den Aristoteles selbst für jede Äußerung der Metaphysik verantwortlich machen zu wollen. Aber auch abgesehen von dem, was sich gegen die Metaphysik einwenden läßt, — daß Aristoteles keinesfalls in jenes grobe Mißverständnis verfallen ist, das Feuer bei Heraklit in dem Sinne, wie das Wasser bei Thales, als *ἀρχή* anzunehmen, das zeigen sehr viele und sehr treffliche Stellen, welche, wie ein Schild, den Verdacht eines solchen Irrtums von dem Stagiriten abwehren. So zuerst eine so bestimmt ausgesprochene Behauptung (Phys. Ausc. III, 5, p. 205, a., Bekk.), daß: „kein Physiker das Eine und Unendliche als Feuer oder Erde" bestimmt habe. So ferner die Stelle de anim. I, 2, welche wir teils schon früher (§ 6) betrachtet haben, teils im § 34 näher noch

durchnehmen werden und welche zeigt, daß Aristoteles gar wohl gewußt hat, was allein bei dem Ephesier *ἀρχή* genannt werden könne. Und endlich jene treffliche Stelle, de coelo III, 1, p. 298, b., Bekk., wo Aristoteles den Heraklit zu denen in Gegensatz bringend, welche nichts ein Ungewordenes sein lassen (*εἰσὶ γάρ τινες οἵ φασι οὐθὲν ἀγένητον εἶναι τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ πάντα γίγνεσθαι*), von ihm sagt: „*οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι τέ φασι, καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδὲν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος*“.

Schon nach dieser Stelle und ihrer oben (p. 38 sqq.) gegebenen näheren Interpretation, auf die wir hier zurückverweisen müssen, würde die Annahme einer von der Weltbildung zeitlich getrennten Weltverbrennung seitens des Aristoteles als ganz unmöglich erscheinen müssen. Denn zunächst: wenn Aristoteles, wie nach diesen seinen Worten unbestreitbar ist, wußte, daß dem Heraklit das elementarische Feuer nicht *ἀρχή* war, sondern gleichfalls nur fließt, gleichfalls wie alles andere nur aus jenem bleibenden Einen ist und in jenes bleibende Eine[1]) — das kosmische Feuer oder das

[1]) Hier ist auch der Ort hervorzuheben, wie richtig und übereinstimmend mit der in der obigen aristotelischen Stelle unzweideutig ausgesprochenen Erkenntnis des „bleibenden Einen“ bei Heraklit die Metaphysik I, c. 6, p. 987, B. sich ausdrückt: *ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος* (nämlich Plato) *πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείαις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων κτλ.* Die Beschränkung des Fließens auf das Sinnliche, welche in dieser Stelle von der heraklitischen Philosophie unterstellt wird, hat bei der bisherigen Auffassung derselben notwendig in nicht geringe Verlegenheit setzen müssen. Und so will denn Brandis durch die

absolute Werden — zurückgeht, in dieses Eine, welches nur die Tätigkeit ist, alles andere zu *μετασχηματίζειν* und nur darin gerade sein Sein hat, — wenn Aristoteles dies alles wußte und annahm, wie konnte er nach seinem eigenen Grundsatz, nach dem er überall verfährt: „Alles löst sich wieder dahinein auf, woraus es geworden ist," annehmen, daß das Seiende in materielles Feuer[1]) und nicht vielmehr in jenes bleibende Eine,

---

Bemerkung helfen, diese Beschränkung auf das Sinnliche solle sich nur auf das beziehen, was Plato aus der heraklitischen Philosophie aufgenommen habe. Aber offenbar ist dies ganz unmöglich. Denn der Satz, daß „alles Sinnliche immer fließe," wird daselbst ausdrücklich als Inhalt der heraklitischen Philosophie (als *Ἡρακλείτειαι δόξαι*) hingestellt. Jetzt aber kann nach unseren früheren Entwicklungen die Stelle keine Schwierigkeit mehr gewähren. In der Tat kommt das Fließen bei Heraklit nur der realen Veränderung zu, in der das Sinnliche immer begriffen ist, nicht aber der reinen intelligiblen Gedankenbewegung der unsichtbaren Harmonie oder des Logos, die wir bei ihm nachgewiesen haben. Diese ist das „bleibende Eine," welches Aristoteles oben so trefflich als das Absolute der heraklitischen Philosophie hervorhebt. Sie ist stetige Identität mit sich und somit nicht Fluß. Will man geltend machen, daß sie Bewegung ist, so muß man sich erinnern, daß dies, wie so oft auseinandergesetzt, eine Bewegung ist, welche ihre Momente nie in realen Unterschied auseinander läßt, ein *ἀεὶ ϑέειν*, aber kein *μεταβάλλειν*, (vgl. oben p. 146 sqq.), und nur dieses ist Fließen bei Heraklit. Es ist also nur Ausfluß eines trefflichen Verständnisses des Ephesiers, daß Aristoteles das Fließen bei ihm hier auf die Welt des Sinnlichen beschränkt und nur infolge des bisherigen Verkennens der eigentlichen Seele und der tiefsten Bedeutung der heraklitischen Philosophie konnte dies übersehen werden.

[1]) Dieses selbst wieder mußte vielmehr sofort in das *ἕν τι ὑπομένον* — (in das *κοινὸν ὑποκείμενον*, wie Simplicius erklärt) — zurückgehen, oder aber dies *ἕν τι ὑπομένον*,

d. h. also in das beständige *μετασχηματίζειν* des Seienden, d. h. also in beständige Daseinsgestaltung, in fortwährende reale Weltbildung zurückgehe? Er nimmt dies aber auch, wie die Stelle zeigt, durchaus nicht an. Er läßt ja vielmehr ausdrücklich *τὰ ἄλλα πάντα*, also auch das sinnliche Feuer, beständig fließen und in das eine Bleibende zurückgehen, und dieses selbst ist ihm nur darum das im ewigen Wandel Verharrende, weil es selbst die Tätigkeit des ewigen Umwandelns alles Seienden, auch des Feuers (*ταῦτα πάντα*) ist. —

Man hat also stets nur deshalb dem Stagiriten den Gedanken an die s. g. *ἐκπύρωσις* zumuten können, weil man diese Stelle nicht richtig aufgefaßt hatte. Und man hat diese Stelle nicht richtig aufgefaßt, weil man sich niemals den von uns oben auseinandergesetzten Begriff des kosmischen Feuers bei Heraklit klar gemacht hat.

Denn ist es nicht offenbar, daß dieses aristotelische Eine, welches das im absoluten Wechsel Beharrende ist, gar nichts anderes ist, als das, was Heraklit selbst in jenem Fragmente *πῦρ ἀείζωον*, immerlebendes Feuer nennt, welches selbst in seinem Verlöschtsein fortlebt?

Ist es nicht offenbar, daß also dieses aristotelische Eine und Beharrende gar nichts anderes ist, als was Heraklit daselbst den „*κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων*", „die Welt die aus allem Eine", nennt und als jenes immerlebende Feuer definiert? Und wenn dies doch alles sonnenklar ist, so ist also, und zwar nach Aristoteles

---

hätte selbst aufgehört zu sein und wäre gar kein *ὑπομένον*.

Streng genommen ergibt sich schon mit der Verwerfung des elementarischen Feuers als *ἀρχή* die Notwendigkeit der Verwerfung des materiellen Weltbrandes bei Heraklit.

selbst, der heraklitische κόσμος ein ἕν τι ὑπομένον, ein Eines und Beharrendes, das niemals untergeht, vielmehr nur im perennierenden Untergehen, d. h. Anderswerden seiner Glieder, in dem beständigen μετασχηματίζειν derselben sein Sein hat. Er ist nur der beständige Umgestaltungsprozeß, das ewige Werden dieser fließenden, beständig in ihn als ihre innere Identität zurückgehenden wirklichen Dinge; er ist die herausgehobene Identität, das Kreisen derselben, und darum nennt Heraklit diese seine Welt „τὸν αὐτὸν ἁπάντων, die aus allem Eine," wovon nur eine Übersetzung ist: das aristotelische eine Beharrende, ἕν τι ὑπομένον. —

Könnte hieran nur noch der leiseste Zweifel sein, so würde eine Reihe von Stellen zu Gebote stehen, um das Gesagte weiter nachzuweisen. Nur einige, bisher übersehene, mögen hier angeführt werden, welche, indem sie gerade zum Teil auf der Basis der aristotelischen Stelle beruhen, dieselbe erläutern und entwickeln und auch selbst ganz bestimmte Zeugnisse gegen die ἐκπύρωσις enthalten.

So zunächst eine Stelle des Simplicius, die man auffälligerweise nie hierbei beachtet hat (Comm. in Phys. f. 257, b.): „γεννητὸν δὲ καὶ φθαρτὸν τὸν ἕνα κόσμον" (Simplicius weiß also sehr wohl, daß jenes aristotelische ἕν der κόσμος des Heraklit ist, wie er es ja auch in seinem Comm. zu de Coelo (s. oben p. 37 als κοινὸν ὑποκείμενον" erklärt; es fällt ihm auch nicht bei, zu glauben, daß Heraklit zwei Welten, wie Empedokles angenommen) ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι κόσμον (also ausdrücklich!), οὐ μὲν τὸν αὐτὸν ἀεὶ (nämlich wie der nachfolgende Gegensatz zeigt, in bezug auf seine sich stets ändernden Bestandteile) ἄλλα ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον

κατά τινας χρόνων περιόδους ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος κτλ. Die letzten Worte *κατά τινας χρόνων περιόδους* können zunächst auffallen. Auch sie werden später ihre befriedigende Lösung finden. Aber hier gehen sie uns noch nichts an. Denn keinesfalls können sie den in der Stelle so klar und bestimmt ausgesprochenen Gedanken umstoßen. Heraklit, sagte Simplicius, gehört zu denen, welche nur e i n e Welt annehmen und welche zugleich sagen, daß diese eine Welt i m m e r s e i! Ist es möglich, sich b e s t i m m t e r gegen die s. g. *ἐκπύρωσις* auszusprechen? Denn diese kann doch nur annehmen, wer da meint, entweder daß Heraklit nur e i n e Welt angenommen habe, sie aber in z e i t l i c h e r T r e n n u n g verbrennen und wieder entstehen lasse — dann war sie aber nicht i m m e r — oder daß Heraklit z w e i abwechselnde Welten, wie Empedokles, angenommen habe, was Simplicius beides gleichmäßig verneint. Aber, fügt Simplicius hinzu, diese e i n e u n d i m m e r s e i e n d e W e l t ist bei Heraklit nicht eine beharrende, wie etwa die gewöhnliche sinnliche Sprechweise die Welt als den Inbegriff bleibender Dinge auffaßt, sondern da alle ihre einzelnen Teile sich im beständigen A n d e r s w e r d e n befinden, so ist sie selbst eine sich ändernde, ist in der Unruhe des Werdens begriffen und somit ein andermal eine andere. Simplicius setzt also hier nur das Verhältnis jenes aristotelischen *ἕν τι ὑπομένον* zu den stets fließenden und von ihm umgestaltet werdenden existierenden Dingen auseinander, und zwar setzt er es auseinander als das Verhältnis des e i n e n u n d e w i g e n *κόσμος* zu den einzelnen Dingen.

Eine andere bisher stets übersehene Stelle ist die des Plotinus (Ennead V, I, p. 490, p. 912, ed. Cr.), *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἓν οἶδεν ἀΐδιον καὶ νοητὸν, τὰ γὰρ σώματα γίγνεται ἀεὶ καὶ ῥέοντα.* Auch nach ihm sind

also bei Heraklit die Körper immer im Flusse begriffen, ein Eines aber vorhanden, das ein Ewiges und Vernünftiges ist. Die Stelle des Plotinus ist fast nur eine Paraphrase jener des Aristoteles. Was Plotinus in seiner Sprache das eine Vernünftige nennt, das ist bei Aristoteles das eine Bleibende. Plotinus fügt nur noch ausdrücklich hinzu, daß dies Eine, was sich aus dem Gegensatze in der aristotelischen Stelle von selbst versteht und nachgewiesenermaßen auch von Simplicius gesagt wird, ein Ewiges sei, ἀΐδιον. Wenn aber jenes aristotelische Eine und Bleibende ein Ewiges ist und zugleich nur darin besteht, zu μετασχηματίζειν τὰ ἄλλα πάντα, so ist also eben dieses μετασχηματίζειν des Sinnlichen — und mit ihm das immer neue Sinnliche selbst — ewig, und es kann also nach Plotinus wie Aristoteles zu keinem vom Weltbestande durch irgend welche Zeitperiode getrennten Weltuntergange kommen, weil in ihm eben das μετασχηματίζειν τῶν ἄλλων πάντων aufhören und zeitweilig untergegangen sein würde.

Endlich wird in diesem Zusammenhange jetzt eine dritte bisher übersehene Stelle von selbst klar sein, die Stelle bei Stobaeus nämlich, Ecl. Phys. p. 454: Ἡράκλειτος οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γεννητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν, nach Heraklit sei die Welt nicht eine der Zeit nach gewordene, sondern nach dem Gedanken. Heeren findet dies dunkel, verweist aber doch schon ganz richtig auf die uns eben beschäftigende aristotelische Stelle. Durch die letzte Stelle des Plotinus wird sich aber auch die Dunkelheit der Notiz, die gerade wegen ihrer Abweichung von dem gewöhnlichen stoischen Gerede aus einem besseren Kommentator herrühren muß, bereits verloren haben. Was hier im Gegensatz zu einer zeitlichen Entstehung der Welt ein Gewordensein κατ' ἐπίνοιαν genannt wird, ist

nur ein anderer Ausdruck für das ἀΐδιον καὶ νοητόν bei Plotinus und das Interesse der Stelle hauptsächlich das, daß hier das Eine des Aristoteles und Plotinus wieder, wie bei Simplicius, als κόσμος zum Vorschein kommt. —

Hier aber reiht sich auch vielleicht am besten die Rettung des Clemens an in bezug auf denselben Punkt. Denn mögen wir nun darin recht haben, oder mag es bloß unser Schicksal sein, daß, wie die anderen überall die ἐκπύρωσις sehen, so wir sie fast nirgends zu erblicken vermögen — jedenfalls scheint man uns nun einmal dem Kirchenvater unrecht getan zu haben, wenn man glaubt, daß er an jener Stelle (Strom. V, p. 599), wo er die kosmologischen Fragmente des Ephesiers mitteilt, wirklich eine s. g. ἐκπύρωσις desselben lehre. Der Text des Clemens ist oben § 20 abgedruckt, und wir können daher hier sofort die Übersetzung geben. Clemens, der dabei den Zweck verfolgt, Plato, Zoroaster, den Herkulesmythos und was nicht alles noch auf christliche Dogmatologie hinauslaufen zu machen, sagt also: „Nicht übergehe ich auch den Empedokles, welcher physisch in der Art des Rückganges aller Dinge Erwähnung tut, daß einst eine Umwandlung in die Wesenheit des Feuers eintreten werde. Am klarsten aber ist Herakleitos der Ephesier der Meinung, — (soweit scheint nun gewiß Clemens sowohl durch den Vergleich mit Empedokles als auch durch seine Worte selbst auf das bestimmteste gegen uns zu sprechen, aber man höre weiter): „Indem er eine gewisse Welt als ewig annimmt (τὸν μέν τινα κόσμον ἀΐδιον εἶναι δοκιμάσας), eine gewisse aber als vergänglich, nämlich die Welt nach der Seite ihrer Gliederung genommen, weiß, die übrigens *keine verschiedene ist*, von dem Irgendwiesein jener (ewigen), τὸν δέ τινα, φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν δια-

κόσμησιν εἰδώς· οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πῶς ἔχοντος"[1])!

Dies ist doch nun wohl so handgreiflich deutlich, daß wir fast hier schon abbrechen könnten. Denn teils dem Vergleiche mit Empedokles zuliebe, teils durch andere Stellen verführt[1]), begeht Clemens zwar die Schiefheit, dem Heraklit gewissermaßen (darum auch das unbestimmte *τίνα . . . τίνα*) zwei Welten imputieren zu wollen, was doch dem übereinstimmenden Zeugnisse aller, z. B. auch dem letztangeführten des Simplicius, widersprechen würde. Aber der Widerspruch ist doch bloß scheinbar, und in eine substantielle Unrichtigkeit verfällt Clemens nicht. Denn dieser vergängliche *κόσμος* ist gar keine besondere und von jenem ewigen *κόσμος* getrennte mit ihm abwechselnde Welt, er ist nicht die mit einer *ἐκπύρωσις* abwechselnde *διακόσμησις*, sondern er ist bloß jener selbe ewige *κόσμος ὁ κατὰ τὴν διακόσμησιν*, d. h. bloß nach der Seite seines Auseinanderschlagens

---

[1]) Oder noch wörtlicher übersetzt: eine gewisse (Welt) aber als vergänglich . . . weiß und zwar als eine solche, die nicht verschieden ist etc.

[2]) Will man ganz genau wissen, woher diese schiefe Darstellung des Clemens kommt, so braucht man nur die Stelle des Philo de incorr. mundi § 3, p. 489, Mang. anzusehen, wo dieser von den Stoikern sagt: „*Δύναται δὲ κατὰ τούτους ὁ μέν τις κόσμος ἀΐδιος, ὁ δέ τις φθαρτὸς λέγεσθαι· Φθαρτὸς μὲν, ὁ κατὰ διακόσμησιν, ἀΐδιος δὲ, ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίαις καὶ περιόδοις ἀθανατιζόμενος οὐδέποτε ληγούσαις*. Man sieht, wörtlich ist die Darstellung des Clemens aus dieser Stelle hervorgegangen. Um so bedeutender aber wird das *οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πῶς ἔχοντος* bei Clemens, das dieser sich doch für Heraklit hinzuzusetzen bewogen fühlt; denn hiervon steht bei Philo nichts.

in seine endlichen kreisenden elementarischen Stufen betrachtet.

Dies würde schon hinreichend in dem *φϑειρομένον, τὸν* (sc. *κόσμον*) *κατὰ τὴν διακόσμησιν*, liegen. Damit sich aber auch niemand darüber irren könne, fügt Clemens noch besonders das *οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πῶς ἔχοντος* hinzu. Er urgiert nochmals den Punkt, daß beide nicht von einander getrennte sind, daß die *διακόσμησις* keine andere ist, als jene ewige Welt (die angebliche *ἐκπύρωσις*), sondern immer nur die Bestimmtheit, das „Irgendwiesein" jener ewigen Tätigkeit (*ἐκείνου πῶς ἔχοντος*), Wenn also die *διακόσμησις* einmal ganz fortfallen könnte, so wäre auch jener ewige *κόσμος* gar nicht mehr ein „*πῶς ἔχων*" er hätte dann gar kein Irgendwiesein, d. h. auch er würde überhaupt dann selbst nicht mehr sein. Beide Welten, die *διακόσμησις* und die angebliche *ἐκπύρωσις*, verhalten sich also zu einander wie die Materie oder die Bestimmtheit zur bestimmenden Qualität, sind also untrennbar.

Aber Clemens fährt weiter fort: „daß er aber (Heraklit) als ewig weiß die aus der gesamten Wesenheit ewig qualitative Welt (*τὸν ἐξ ἁπάσης οὐσίας ἀϊδίως ποιὸν κόσμον*), macht er durch folgendes klar: „„Die Welt, die eine aus allem, hat keiner etc. gemacht, sondern sie war, ist und wird sein ewig lebendes Feuer etc." "

„Daß er sie aber auch geworden und vergänglich weiß (*ὅτι δὲ καὶ γένητον καὶ φϑαρτὸν αὐτὸν* (sc. *κόσμον*) *εἶναι ἐδογμάτιζεν κτλ.*; hier ist also von einem *ἄλλος κόσμος*, von einem *ὁ μὲν, ὁ δέ* schon gar nicht mehr die Rede; hier ist es schon ausdrücklich derselbe *κόσμος*, der eben als ewiger beschrieben wurde und den er jetzt auch als endlich weiß; d. h. es ist eben jetzt nur die Seite seiner Endlichkeit, die er jetzt hervorhebt und

die er früher mit dem *τὸν κατὰ διακόσμησιν* meinte), zeigt das folgende: „„Die Wandlungen des Feuers sind zuerst Meer, des Meeres Hälfte etc.““

Kann es etwas Deutlicheres geben? Clemens in seiner authentischen Selbstexplikation darüber, was er unter jenen beiden Welten bei Heraklit versteht, zeigt ja auf das handgreiflichste, daß keine getrennte *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις* beim Ephesier vorhanden, daß jene beiden Welten nur eine eine und gleichzeitige sind.

Denn was er als der endlichen Welt entsprechend anführt, das ist ja nur das System der sinnlichen wandelbaren Elemente, die verschiedenen Elementarstufen qua solche, die freilich bei Heraklit im beständigen Untergehen begriffen sind, aber eben darin auch im beständigen Rückwandeln in ihre Einheit, — die also eine *διακόσμησις* bilden, welche mit der *ἐκπύρωσις* stets gleichzeitig und identisch ist.

Und was Clemens als jene ewige Welt anführt, das ist ja eben nur die herausgehobene tätige Identität aller Dinge, was Heraklit das immerlebende Feuer, die „Welt, die eine aus allem,“ oder wie es in der Variante bei Plutarch heißt, *τὸν κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων*, *diese* Welt hier, die aus allem identische, nennt; eine Identität, die sich doch nur aus dem beständigen Aufheben des Unterschiedes ihrer unterschiedenen Momente herstellt und also ohne diese unterschiedenen Momente, wie jeder Prozeß, gar nicht gedacht werden kann.

Je näher man die Stelle betrachtet, je mehr springt dies in die Augen. Jene ewige Welt Heraklits, sagt Clemens, sei die *ἀϊδίως ποιόν*, die ewig qualitative.

Es ist dies nur dasselbe, was der stoische Kunstaus-

druck das *ἰδίως ποιόν* nennt. Aber es ist schon oben (p. 39, 1) in einer Anmerkung, auf die wir hier zurückverweisen, klar gezeigt worden, wie dieser stoische Begriff selbst nur ein Kunstterminus für jenes heraklitische „*ἕν τι ὑπομένον καὶ μετασχηματίζον τὰ ἄλλα πάντα*“ war, wie es Aristoteles in jener Stelle de Coelo bezeichnet, und wie die stoischen Definitionen des *ἰδίως ποιόν* selbst w ö r t l i c h auf jene Stelle des Aristoteles zurückgeführt werden können.

Was also Clemens hier die ewige Welt nennt und als *κόσμον ἀϊδίως ποιόν* näher bezeichnet, ist wieder gar nichts anderes, als jenes *ἕν τι ὑπομένον καὶ μετασχηματίζον* bei Aristoteles. So stützen und erklären sich die Stellen auch gegenseitig. Denn wenn die des Clemens zeigt, daß, was schon so vielfach nachgewiesen, das aristotelische *ἕν κτλ.* bei Heraklit der *κόσμος* ist, so zeigt wieder die aristotelische Stelle für Clemens, daß der ewige *κόσμος ἀϊδίως ποιός* und die *διακόσμησις* so wenig zeitlich irgend jemals von einander getrennt werden können wie in dem Satze *ἕν τι μετασχηματίζον τὰ ἄλλα πάντα* das *ἕν* von dem *τὰ ἄλλα πάντα* in zeitlicher Trennung gedacht werden kann, und daß also jene ewige W e l t oder jenes das Andere umgestaltende E i n e eine Ewigkeit ist, die nur mit der vergänglichen Welt und ihrem immer in neue Bestimmtheit, durch den Tod des Einen in das Leben des Anderen, umschlagenden beständigen Vergehen vorhanden sein kann; daß sie eine Umgestaltungstätigkeit ist, die nur in der r e e l l e n A r b e i t i h r e r V o l l b r i n g u n g, daß sie eine Identität ist, die nur i m kreisenden Wechsel als sein beharrendes Gesetz oder sein „einiger Geist“ gedacht werden kann! —

Will man endlich noch mehr bewiesen haben, daß Clemens so wenig wie Heraklit von einer zeitlichen Tren-

nung der ἐκπύρωσις und διακόσμησις als besonderer Welten etwas weiß, so braucht man nur den Schluß der clementinischen Stelle anzusehen. Clemens war davon ausgegangen, zeigen zu wollen, daß auch Heraklit wie Empedokles eine ἀνάληψις, einen Rückgang der Dinge in Feuer, lehre. Er setzt das näher auseinander. Er exponiert die ewige Welt, er exponiert dann die Entstehung der endlichen Welt, der einzelnen Stufen, in die sich das Feuer umwandelt, bei Heraklit. Noch ist er uns schuldig, jene ἐκπύρωσις selbst, den Rückgang der endlichen Welt in Feuer, bei Heraklit nachzuweisen. Dies tut er jetzt nun auch in der Tat mit den Worten: „Wie dieses nun aber — nämlich Himmel und Erde und das darin Enthaltene — wieder zurückgenommen und in Feuer verwandelt wird (ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται), macht Heraklit klar durch die Worte: „θάλασσα καὶ διαχέεται καὶ μετρέεται κτλ."

Jetzt also, wo uns Clemens mit dem Daumen aufs Auge jene ἀνάληψις, jenes ἐκπυροῦσθαι, bezeichnen will, bringt er uns — was? Keinen σφαῖρος, keine mit der Weltbildung in der Zeit abwechselnde Weltzerstörung, sondern bloß jenen beständigen im Elementarprozeß stattfindenden Rückgang nach oben oder ins Feuer, jenes Auseinandertreten des Meeres, wodurch es zu Feuer und Erde sich scheidet, kurz jenen immerwährend in der realen Welt stattfindenden Rückgang der Elementarstufen ins Feuer, der eben die Seele des Elementarprozesses, die produzierende Entwicklungsquelle der sinnlichen Welt selbst ist, und von dem es heißt: der Tod des Einen ist die Geburt des Anderen. —

Einen anderen Rückgang, ein anderes ἐκπυροῦσθαι, als diesen stetigen elementarischen Weg nach oben,

kennt also auch Heraklit nicht, kennt auch Clemens bei ihm nicht[1]). —

Man verzeihe die so ausführliche Analyse der Stelle, aber sie schien notwendig, weil dieselbe immer so ganz entgegengesetzt aufgefaßt wurde.

Jetzt also zurück zu Aristoteles. Schon hat sich herausgestellt, daß auch dieser keine s. g. *ἐκπύρωσις* bei Heraklit annimmt. Sollte er sich selbst so widersprechen, daß

---

[1]) Nach dieser Analyse der Stelle wird man sich aber auch gewiß nicht mehr auf Clem. ib. V, p. 649 beziehen wollen, um nachzuweisen, daß nicht Heraklit, wovon wohl schon lange nicht mehr die Rede sein kann, sondern auch nicht, daß Clemens bei Heraklit die s. g. *ἐκπύρωσις* wirklich angenommen habe. Denn wenn Clemens zu dem daselbst von ihm mitgeteilten Fragmente sagt *οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*, so ist dabei zu bemerken, erstens daß das Fragment bei Gelegenheit dessen er dies sagt, nur gegen die s. g. *ἐκπύρωσις* beweisen könnte (§ 32); zweitens, daß es aber doch auch offenbar und auch nach Clemens Auffassung nur vom menschlichen Tode handelt, der gerade nur mit jener immerwährenden *ἐκπύρωσις* im Weltprozeß verglichen werden kann, aber — in seiner heraklitischen Auffassung — mit einer besonderen Weltzerstörung ja gar nichts zu tun hat; drittens, daß, wollte man Clemens Worte hier eben wörtlich nehmen, Clemens hier nicht bloß eine *ἐκπύρωσις*, sondern vielmehr ein Fegefeuer für die Bösewichte bei Heraklit annehmen würde und daß viertens ja doch bekannt ist, wie oft Clemens sich, um eine Übereinstimmung mit der christlichen Dogmatologie hervorzubringen, mit der oberflächlichsten äußerlichsten Hervorhebung irgend eines scheinbar ähnlichen Punktes in den Lehren der Philosophen auch da begnügt, wo er die wirkliche Bedeutung dieses Punktes weit besser kennt, wie z. B. eben auch in der oben analysierten Stelle, wo er die *ἀνάληψις* ins Feuer zeigen will und dabei doch nur die beständige *ἐκπύρωσις* in der Welt selbst zeigt und meint. —

er dies in anderen Stellen dennoch tut? Welches sind also diese Stellen, auf die man sich beruft?

Auf die Stelle Phys. III, 5, p. 205, B.: *ὥςπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ* kann man sich nicht berufen wollen. Denn diese läßt, wie schon früher (p. 193 sqq.) gezeigt und wie auch Schleiermacher (p. 456 sqq.) zugibt, auch den ganz richtigen Sinn zu, daß sich „jegliches Quantum Materie die Reihe der Verwandlungen durchlaufend auch einmal als Feuer darstelle," wie ja in der Tat ein jedes immer nur das Streben und die Tätigkeit ist, durch die Stufen des Elementarweges hindurch sich in Feuer umzusetzen. Auch läßt sich Simplicius, von dem wir bald sehen werden, daß er sich noch entschiedener gegen die s. g. *ἐκπύρωσις* ausgesprochen, als wir schon vorher gefunden haben, hiervon durch jenes Sprüchelchen [1]) nicht abhalten; er löst es vielmehr

[1]) Übrigens mag über dasselbe noch eine andere Bemerkung gemacht werden. Die Stelle der Physik lautet im Zusammenhang: *ὅλως γὰρ καὶ χωρὶς τοῦ ἄπειρον εἶναι τι αὐτῶν ἀδύνατον τὸ πᾶν, κἂν ᾖ πεπεράσμενον, ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι ἕν τι αὐτῶν ὥςπερ Ἡράκλειτός φησι ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ.* Diese ganze Stelle von *χωρίς* ab bis *πῦρ* findet sich nun aber auch wörtlich so in der Metaphysik XI, p. 233, Br. Wie leicht kann nicht ursprünglich die ganze Stelle von *ὅλως* bis *αὐτῶν* aus der Physik in die Metaphysik gekommen, hier aber erst um das geläufige Sprüchelchen vermehrt worden sein und dieses wieder bei der sonstigen Gleichheit der Stellen seinen Weg aus der Metaphysik zurück in die Physik gefunden haben. Bei dem, was sonst über die Metaphysik bekannt ist, würde man dann um so weniger auf dasselbe fußen können. Uns wenigstens kommt diese Zitation, so wenig sie unserer These irgendwie im Wege steht, verdächtig vor. Solche Worte können nicht unmittelbar bei Heraklit gestanden haben, noch sehen sie der sonstigen Weise des Aristoteles zu zitieren ähnlich. Sie haben vielmehr einen derartigen abgeriebenen Spruchcha-

zu dieser Stelle ganz richtig in die Formel auf: *ὡς Ἡράκλειτος εἰς πῦρ λέγων καὶ ἐκ πυρὸς τὰ πάντα*, d. h. er reduziert es auf die allgemeine Bedeutung jenes heraklitischen Fragmentes selbst, aus Feuer wird alles umgewandelt und das Feuer aus allem[1]) (p. 84 sqq.).

Aber eine andere Stelle des Aristoteles ist es, welche nun nach Schleiermacher wie nach seinen Gegnern ganz gewiß die Annahme der s. g. *ἐκπύρωσις* seitens des Aristoteles nachweisen soll. Es sind seine Worte, Meteorol. I, c. XIV, p. 352, B., wo er von dem Abnehmen des Wassers in gewissen Gegenden der Erde spricht: „*οἱ μὲν οὖν βλέποντες ἐπὶ μικρὸν αἰτίαν οἴονται τῶν τοιούτων εἶναι παθημάτων τὴν τοῦ ὅλου μεταβολὴν ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ· διὸ καὶ τὴν θάλατταν ἐλάττω γίνεσθαί φασιν ὡς ξηραινομένην, ὅτι πλείους φαίνονται τόποι τοῦτο πεπονθότες νῦν ἢ πρότερον*". ,,Solche nun, die nur auf das Geringfügige sehen (sc. und daraus Gesetze für das All selbst ableiten wol-

---

rakter, wie er sich erst durch langes Zirkulieren und vieles Zitieren einer Sentenz zu erzeugen pflegt.

[1]) Themistius aber zur obigen Stelle des Aristoteles kann unmöglich in dieser Untersuchung auch nur ein irgendwie in die Wagschale fallendes mitzählendes Wort führen wollen. Denn das ist freilich nicht verwunderlich und beweist auch nichts, daß Themistius in die zu seiner Zeit so gang und gäbe stoische Auffassung der Stelle verfallen ist. Themistius zeigt aber auch selbst, daß er aus einem hohlen Topfe und ohne jeden reellen Hintergrund räsoniert. Denn wenn er sagt in Phys. 33, b.: *ὥςπερ Ἡράκλειτος τὸ πῦρ οἴεται μόνον στοιχεῖον καὶ ἐκ τούτου γεγονέναι τὸ πᾶν· ἐντεῦθεν γὰρ ἡμᾶς καὶ δεδίττεται, συμφλεγήσεσθαί ποτε τὸ πᾶν ἀπειλῶν, ἐπειδή διαλυθήσεται εἰς τοῦτο ἐξ οὗ καὶ γέγονε*, so hebt dieses *ἐπειδή* das *συμφλεγήσεσθαι* wieder auf, denn es zeigt, daß er es, ohne es sonst woher nur zu wissen, nur folgert aus jenem Grund, aus dem es eben nicht folgt.

len[1]), meinen, daß die Ursache solcher Veränderungen die Umwandlung des Alls sei, als wenn der *Himmel ein werdender wäre.* Weshalb sie auch sagen, daß das Meer kleiner würde, als trockene es aus, weil mehrere Orte dieses erlitten zu haben scheinen sowohl jetzt als schon früher.“ Doch übersetzen wir die Stelle gleich noch ein Stück weiter: „Hiervon ist aber nur das eine wahr, das andere nicht wahr. Denn nicht nur gibt es mehrere Orte, die früher wässerig waren, jetzt aber Festland sind, sondern sogar auch das Gegenteil ist der Fall. Denn an einzelnen Orten werden sie darauf achtend finden, daß das Meer zugenommen hat. Aber als Grund hiervon muß man nicht das Werden des Kosmos ansehen (*αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρή*). Denn *lächerlich* ist es, um kleiner und geringfügiger Umwandlungen willen das All selbst in Bewegung zu setzen; der Erde Schwere und Größe ist aber doch noch nichts gegen den gesamten Himmel.“

Wäre nicht der Kommentar des Aphrodisiers zu dieser Stelle gewesen, den wir später für sich betrachten werden, so würde man vielleicht *nie* auf die Vermutung gekommen sein, in diesen Worten einen Beweis für die *ἐκπύρωσις* zu sehen.

Er soll aber auf folgende Weise darin liegen. Aristoteles, sagt Schleiermacher (p. 465 sqq.), übersetzt hier den Ephesier in seine Sprache. Ihm ist ja der *οὐρανός* die übermondliche Region, wo die fünfte Substanz herrscht, und das heraklitische Rückgehen aller Dinge in ihre ewige Feuersubstanz konnte er also in seiner Sprache bezeichnen als ein Werden seines Himmels. Im Gegensatze zu

---

[1]) Wie der Aphrodisier richtig erklärt *ὅθεν τοὺς ἐπὶ μικρὸν βλέποντάς φησι καὶ ἀπὸ τῶν μικρῶν περὶ τῶν ὅλων πειρομένους λέγειν κτλ.*

diesem seinem *οὐρανός* versteht er daher unter *κόσμος* das System der wandelbaren Elemente. — So weit kann man dies alles gelten lassen, wie es denn auch in der Hauptsache gewiß richtig ist. Aber Schleiermacher fährt fort: Darin bestehe nun die Widerlegung, die Aristoteles dem Heraklit widerfahren lasse, daß beides, Werden des *οὐρανός* und Werden des *κόσμος* nicht zugleich stattfinden könne, und folglich habe Aristoteles „nicht ein solches Feuerwerden im Sinne, welches eben deshalb ununterbrochen fortgehen könne, weil es mit dem entgegengesetzten Prozeß zugleich besteht, sondern jenes, wodurch der entgegengesetzte Prozeß mit allen seinen Resultaten aufgehoben wird, so daß er erst in einer neuen Zeit aufs neue beginnen muß."

Ja, wenn Aristoteles den Heraklit wirklich damit hätte widerlegen wollen, daß das Werden des *οὐρανός* und des *κόσμος* nicht zugleich stattfinden könne, so wäre dies ganz richtig gefolgert. Aber diese Widerlegung ist der aristotelischen Stelle durchaus fremd. Sie wird bloß von Schleiermacher irrig in die Worte des Stagiriten hineingetragen, und diese irrige Auffassung Schleiermachers entstand wahrscheinlich auch nur dadurch, daß er dabei bloß die obigen Sätze und nicht das ganze aristotelische Kapitel bis zu seinem Schlusse betrachtete.

Wir haben deshalb unsere Übersetzung der Stelle gegeben, aus welcher allein schon hervorgeht, daß Aristoteles gar nicht auf jene Weise den Ephesier widerlegen will. Aber ganz klar wird dies jedem erst werden, wenn man auch den ganzen weiteren Verlauf des Kapitels nachliest. Die Sache verhält sich nämlich so: Weil das Wasser in einigen Gegenden abnimmt, sagt Aristoteles, meinen die, welche gleich vom Kleinsten aufs Größte schließen, der Grund hiervon sei die Umwandlung des Alls, als sei

der Himmel ein werdender! Darum sagen sie auch, das Meer werde kleiner, als trockne es aus, weil dies in der Tat an einigen Orten vorkommt. Dagegen sagt nun Aristoteles, „zum Teil ist dies wahr (nämlich die Tatsache), zum Teil ist es nicht wahr" (nämlich, daß der Grund jener Tatsache die *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* sei).

Jetzt zeigt er nun erst den wahren Teil jener Behauptung auf, und indem er ihn aufzeigt, verstärkt er ihn sogar noch. Wahr ist, sagt er, die Tatsache, daß jetzt einige Orte trocken sind, ja sogar auch (*οὐ μὴν ἀλλὰ καί*) das Gegenteil trifft sich, daß an anderen Orten das Meer zugenommen hat!

Und doch muß man nun nicht glauben, fährt Aristoteles fort, daß hiervon das Werden des *κόσμος* die Ursache sei, wie jene tun würden.

Bis hierher hat also Aristoteles noch gar nicht widerlegt und will auch noch nicht widerlegt haben. Er sagt, von der einen Tatsache ist die *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* ebensowenig der Grund, wie von der anderen. Aber er sagt nicht: weil von der Zunahme des Meeres das Werden des *κόσμος* der Grund sein müßte, kann auch von der Abnahme desselben das Werden des *οὐρανός*, welches mit jenem nicht zugleich vor sich gehen kann, nicht der Grund sein. Er sagt dies nicht, denn er führt die *γένεσις τοῦ κόσμου* als Grund für die Zunahme gerade aus der Seele derer an, welche in der Tat nach ihm auch in der Abnahme des Meeres in gewisser Weise ein Werden des *οὐρανός* erblicken. Er sagt dies nicht, denn er sagt *ἀλλὰ τούτου τὴν αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρή*, „man muß nicht glauben," wie jemand spricht, der seine Gründe erst nachfolgen lassen will und ihnen die assertorische Versicherung erst noch vorausschickt. Hätte Aristoteles bis dahin schon

bewiesen gehabt, wie nach der Annahme Schleiermachers der Fall wäre, indem er entweder einen offenen Widerspruch Heraklits konstatiert, oder doch ihn auf ein seiner Lehre widersprechendes und sie ad absurdum führendes Faktum hingedrängt zu haben glaubte, so hätte er sagen müssen: man kann also nicht mehr glauben," statt „man muß nicht glauben" (wie also nach ihm jene von ihm Bekämpften auch hier noch immer tun würden). Aristoteles glaubt also bisher noch gar nicht widerlegt zu haben. Er sagt bloß, beides ist — fallen ihm doch beide Bewegungen unter den gemeinschaftlichen Begriff der *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* — nicht der Fall, das eine so wenig wie das andere, und geht jetzt erst zu den Gründen über, warum beides nicht wahr sei. Und als ersten Grund gibt er nun an: es sei ja lächerlich um kleiner und geringfügiger Ursachen willen das All in Bewegung zu setzen, und doch sei die Erde noch gar nichts gegen die Größe und den Umfang des Himmels [1]).

Mit anderen Worten: Aristoteles spottet hier zunächst über die Manier Heraklits, zur Erklärung der kleinsten Veränderung in der Natur gleich Himmel und Erde in Kontribution zu setzen. Freilich ist dies in der Philosophie des Ephesiers ein innerlich tief begründeter, mit seiner allgemeinen *μεταβολή* notwendig gegebener Punkt. Bei Heraklit sind es zuvörderst immer die

[1]) Hätte Aristoteles bis dahin schon durch die eine *γένεσις οὖ κόσμου* in sich schließende Zunahme des Meeres den Heraklit bereits ad absurdum geführt zu haben geglaubt, so würde er auch des Grundes von der angeblichen Lächerlichkeit — der jedenfalls doch eine weit weniger starke Widerlegung wäre — nicht benötigt sein. Aristoteles führt diese Lächerlichkeit auch nicht als zweiten Gegengrund auf, sondern als ersten. Er sagt nicht *καὶ γελοῖον* etc., sondern *γελοῖον γάρ κτλ*

allgemeinen Naturformen selbst, die ineinander übergehen; bei ihm wird immer das Wasser zu Feuer (nicht bestimmtes Wasser, sondern das allgemeine Wasser selbst), das Feuer, die Erde zu Wasser etc. Dieser generalisierende, mehr naturphilosophische als physikalische Charakter ist allerdings im höchsten Maße Charakter Heraklits. Darum ist ihm auch sein Umwandlungsprozeß immer das Leben und der Prozeß des Gottes selbst (vgl. Bd. I, p. 101, 1, p. 279 sqq. u. § 26); die Stufen jenes, die Stadien oder Momente dieses. Darum ist auch diese heraklitische *μεταβολή* das beständige Werden des beharrenden einen, dessen was bei Aristoteles dem *οὐρανός* entsprechen würde, der aber bei Aristoteles ein stets Unbewegtes und nicht Werdendes ist und auch in der Tat sehr gut sein konnte, weil er mit der aristotelischen *μεταβολή*, die eine bloß lokale und physikalische im engeren Sinne ist, eben deswegen nichts zu schaffen hat und haben konnte. Darum sagt Aristoteles von jener heraklitischen *μεταβολή* im Gegensatze zu seiner, sie sei eine solche, die auch den *οὐρανός* werden ließe.

Dieser generalisierenden heraklitischen *μεταβολή*, welche die beständige Wandlung der allgemeinen elementarischen Formen des Seins selbst ist und welche auch jede wenn noch so relativ unbedeutende Veränderung in der Welt auf diesen allgemeinen elementarischen Prozeß zurückführt, stellt nun Aristoteles im weiteren Verlaufe eine immer bloß lokale[1]) und partielle *μεταβολή* gegenüber, die aber eben deshalb auch keine „Geburt und

[1]) Siehe ib. 21: *αὕτη δ' οὐκ ἀεὶ κατὰ τοὺς αὐτοὺς τόπους κτλ.* ib. 25: — — *μὴ τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ τόπους ὑγροὺς τ' εἶναι θαλλάττῃ καὶ ποταμοῖς καὶ ξηρούς· δηλοῖ δὲ τὸ γενόμενον.* ib. 32: — — *καὶ μὴ ἀεὶ οἱ αὐτοὶ τόποι τῆς γῆς ἔνυδροι κτλ.*

Tod" der allgemeinen qualitativen Naturformen[1]), wie bei Heraklit das Feuer zu Wasser stirbt etc., sondern eben bloß eine lokale physikalische Veränderung in sich schließt. Aristoteles verfährt hier als Physiker gegen die naturphilosophische Weise Heraklits. Darum zählt er nun eine Menge Beispiele auf: die durch Absetzung des Nilschlammes hervorgebrachte Entstehung Ägyptens, die Versumpfung des Mäotischen Sees, weshalb ihn jetzt nur noch weit kleinere Schiffe befahren könnten, den Bosporus etc. Er zeigt, wie dies physikalische Veränderungen sind, die durch Druck, Schlamm, Strömung etc. hervorgebracht werden und die stets nur örtliche Gestaltung haben. — Auf diese Weise also widerlegt Aristoteles jene heraklitische, alle lokalen Veränderungen nach ihm in eine zu strenge kosmische Einheit zusammenziehende und deswegen überall ein qualitatives Übergehen, ein Leben und Sterben der allgemeinen Naturformen in einander, ein Werden des Himmels und Werden des *κόσμος* annehmende *μεταβολή;* nicht aber dadurch, daß, wie Schleiermacher meint, Himmel und Welt nach Aristoteles bei Heraklit nicht zugleich werden könnten. Ist aber diese Auffassung Schleiermachers als irrig nachgewiesen, so bleibt aus der aristotelischen Stelle höchstens, wenn man will[2]), nur das übrig,

---

[1]) Worauf Aristoteles daselbst auch anspielt ib. 25: *ἐπεὶ δ᾽ ἀνάγκη, τοῦ ὅλου γίνεσθαι μέν τινα μεταβολὴν, μὴ μέντοι γένεσιν καὶ φθορὰν, εἴπερ μένει τὸ πᾶν, ἀνάγκη, καθάπερ ἡμεῖς λέγομεν, μὴ τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ τόπους ὑγροὺς τ᾽ εἶναι κτλ.*

[2]) Es ist nämlich noch eines zu bemerken. Es ist nicht ganz richtig, wenn Schleiermacher anzunehmen scheint, daß das *τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν* den Gegensatz zu dem *ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ* bildet. Es bildet vielmehr zunächst den abstrakten Gegensatz zu „*ὡς ξηραινομένην*" (Rückgang ins elementarische Feuer), was als die heraklitische Erklärung für

daß Aristoteles den heraklitischen Rückgang in die kosmische Einheit des Feuers (die ἐκπύρωσις) mit einem Werden seines Himmels verglichen und im Gegensatze hierzu das Auseinanderschlagen dieser Einheit in die elementarischen Stufen qua solche mit dem Werden des κόσμος bezeichnet habe. Aber k e i n Wort davon, daß die heraklitische ἐκπύρωσις nach dem Stagiriten eine von dem Weltbestande in der Zeit getrennte Weltverbrennung sein muß.

Bisheran haben wir uns beschränkt, zu beweisen, daß die Stelle nichts für die s. g. ἐκπύρωσις bei Heraklit oder für die Annahme einer solchen durch Aristoteles enthält. Aber ist es denn möglich, daß man je hat übersehen können, wie sie — und zwar auch schon nach der bisherigen Auffassung, sogar einen e n t s c h e i d e n d e n Beweis d a g e g e n enthält?

Denn von zwei Dingen eins. Entweder man faßt mit uns, wie wir soeben in einer Anmerkung auseinandergesetzt haben, das *ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ*, als Bezeichnung für das k o s m i s c h e, b e i d e Bewegungen — das Werden zum κόσμος und das Rückgehen zu Feuer — immer schon in sich selbst einschließende Feuer. Und dann beweist also die Stelle schon deshalb entschieden gegen eine Trennung beider Bewegungen. Oder aber man verbleibt in

---

die Abnahme des Meeres angeführt wird. Das *ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ* dagegen ist gleichgestellt mit der — doppelseitigen — *μεταβολὴ τοῦ ὅλου,* welche b e i d e Bewegungen, das Werden der einzelnen Elemente oder den Weg nach u n t e n (also die *γένεσις τοῦ κόσμου*), und das *ξηραινομένην,* den Rückgang nach oben ins elementarische Feuer, schon in sich schließt. Darum erscheint durch das *ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ* das Werden des heraklitischen einen, des k o s m i s c h e n Feuers, welches in b e i d e n Bewegungen sich vollbringt, bezeichnet. So ist der Vergleich des Aristoteles auch weit richtiger.

dieser Hinsicht bei der Auffassung Schleiermachers. Nach dieser ist das aristotelische ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ bloß die Bezeichnung für den heraklitischen Rückgang in Feuer. Und worauf, d. h. auf welchen von Heraklit bezeichneten Vorgang wendet Aristoteles diese Bezeichnung daselbst an? Auf die Abnahme des Meeres (διὸ καὶ τὴν θάλατταν ἐλάττω γίνεσθαί φασιν ὡς ξηραινομένην), und diese soll eben die heraklitische ἐκπύρωσις in jener Stelle darstellen, das Werden des Himmels, welches mit dem Werden des κόσμος angeblich nicht gleichzeitig sein können soll.

Aber diese ἐκπύρωσις des Meeres, ist sie ein reines Vernichten des Meeres? ein bloßes Verbrennen desselben? Die Stelle gibt uns selbst ex mente Heraklits die Antwort: Sie ist ein Austrocknen des Meeres (ξηραινομένην); sie ist der Prozeß, wodurch die Tatsache entsteht, daß — wie Aristoteles als das Faktum anführt, auf welches Heraklit sich berufe und welches er durch jene μεταβολή erklären wolle — „πλείους μὲν γάρ εἰσιν οἱ πρότερον ἔνυδροι, νῦν δὲ χερσεύοντες", daß Orte sind, die früher wässerig waren und die jetzt Festland sind! Also diese ἐκπύρωσις des Meeres bei Heraklit, von der uns Aristoteles erzählt, ist so wenig eine s. g. reale ἐκπύρωσις, eine Weltvernichtungstätigkeit, daß sie vielmehr selber Festland produziert, Erde, wie wir ja in der Tat aus Heraklit selbst wissen: θαλλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, ἥμισυ πρηστήρ!

Diese ἐκπύρωσις Heraklits also, von der Aristoteles weiß und die er mit dem Werden seines Himmels vergleicht, wird niemals die reale Welt vernichten können, denn sie erzeugt sie sogar; sie bringt die Erde hervor, ganz entsprechend dem, was in den heraklitischen Fragmenten selbst gelehrt wird, daß die Umwandlung des

Meeres in Feuer ein Sichzerlegen des Meeres in Feuer und Erde zu gleicher Zeit ist.

Und daß nun niemand komme und sich auf jene schlechteste stoische Darstellung, wie wir sie bei Cicero u. a. finden, stützend sage: wenn aber so alles Wasser immer ausgetrocknet und halb Feuer, halb Erde werde, so müsse zuletzt die der Feuchtigkeit gänzlich entbehrende Erde verbrannt werden. Denn gleichviel, wie sich dieser Punkt in Wahrheit bei den Stoikern verhalten hat, und abgesehen von allem, woran er laboriert, — dieser Bericht wird uns von Cicero, wie allen, die ihn teilen, immer nur für die Stoiker, niemals für Heraklit gegeben. Für Heraklit kann aber auch eine solche Argumentation gar nicht versucht werden, denn von ihm steht es ja ganz fest, daß seine Erde selber wieder in Wasser sich umwandelt und daß auch das durch die Umwandlung des Wassers entzündete Feuer immer sofort wieder in Wasser sich umsetzt.

Die Stelle also, wir wiederholen es, beweist erstens gar nichts für, und zweitens entscheidend gegen die Annahme jener s. g. *ἐκπύρωσις* durch Aristoteles. Und ließe ihn sein Kommentator, der Aphrodisier, wie man bisher meinte, hier etwas anderes sagen, so ließe er ihn eben etwas anderes sagen, als er wirklich sagt, was übrigens gar nicht verwunderlich und von keinem Belange wäre, da ja seit der stoischen Zeit diese irrige Auffassung Heraklits die weit vulgärere und gewöhnliche war. Aber zunächst sagt auch Alexander gar nichts, was eben mit Notwendigkeit auf diesen Irrtum bei ihm schließen lassen würde; „*ἡγοῦνται γὰρ*, sagt er (Comm. in Meteor. f. 90, a.), *σημείοις τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὅλου. ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς μετ' αὐτόν· καὶ ἐκ τούτου*

λέγουσιν, ὡς ὄντος γεννητοῦ τε καὶ φθαρτοῦ τοῦ παντὸς ὡς τοῦ τῆς γῆς τὰ μὲν ξηραίνεσθαι, τὰ δὲ πάλιν ἐξυγραίνεσθαι, αἰτίαν χρὴ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν ἡγεῖσθαι". Es ist wohl immer nur der Gebrauch des Wortes *ἐκπύρωσις* (welches aber doch das richtige Verständnis desselben als des mit dem Wege nach unten gleichzeitigen Weges nach oben noch gar nicht ausschließt) [1]) gewesen, sowie besonders auch die Zusammenstellung mit den Stoikern, weshalb man in dieser Stelle, ohne daß es ausdrücklich darin gesagt wäre, die Annahme einer realen Weltvernichtung hat erblicken wollen.

Sieht man aber genau zu, so beweist auch diese Stelle durchaus nur gegen diese Auffassung der *ἐκπύρωσις*.

Und zwar zeigen dies die früher breit gedruckten Worte. Der Aphrodisier sagt, jene Austrocknung gewisser Orte führten Heraklit und seine Anhänger und nachher auch die Stoiker als einen Beweis für die *ἐκπύρωσις* des Alls an. „Und deshalb sagen sie, wie das All ein gewordenes und vergängliches sei, und wie davon, daß ein Teil der Erde (die hier nämlich nicht als das Element, sondern als der ganze Planet genommen ist) ausgetrocknet, ein anderer Teil aber wieder in Flüssiges umgewandelt werde, als der Grund das Werden der Welt (*τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν*) zu halten sei."

Jene austrocknende Bewegung ist ja aber eben nach Alexander die *ἐκπύρωσις* bei Heraklit, und wenn nun also die Genesis des Kosmos auch von dieser Austrocknung des Flüssigen (*τοῦ τῆς γῆς τὰ μὲν ξηραίνεσθαι*) oder von der *ἐκπύρωσις* ebenso der Grund ist, wie von der Verflüssigung des Trockenen, wenn also die

---

1) Vgl. oben p. 210, 1.

γένεσις τοῦ κόσμου in beiden, und in dem einen ebenso sehr wie in dem anderen besteht, nun so ist ja doch hierin bis zur Tautologie klar, daß auch in dieser ἐκπύρωσις das Werden — und nicht die Vernichtung — des κόσμος tätig ist, ganz ebenso wie in der ἐξύγρανσις. Die Stelle des Aphrodisiers ist in dieser Hinsicht noch weit durchsichtiger und weit offener[1]) gegen die Weltvernichtung beweisend, als die des Aristoteles, weil sie keinen scheinbaren Gegensatz von γένεσις τοῦ οὐρανοῦ und γένεσις τοῦ κόσμου enthält, von welchem die ἐκπύρωσις nur dem ersteren zu entsprechen und mit der γένεσις τοῦ κόσμου im Gegensatze zu stehen scheinen könnte; weil sie vielmehr ganz offenbar die ἐκπύρωσις oder das ξηραίνεσθαι ganz ebenso sehr zur γένεσις τοῦ κόσμου rechnet, als das ἐξυγραίνεσθαι und beide Bewegungen als das, was sie wirklich sind, als Seiten des Werdens der realen Welt oder des κόσμος hinstellt. Auch nimmt Alexander, wie schon das τὰ μὲν ... τὰ δὲ beweist, beide Bewegungen, die ἐκπύρωσις und ἐξύγρανσις, als gleichzeitig in der Welt geschehende an.

So hat man bisher überall Beweise für die s. g. ἐκπύρωσις oder die Weltvernichtung gesehen, wo vielmehr bei genauerer Betrachtung nur Beweise gegen dieselbe zu erblicken wären.

Wenn nun Alexander diese ἐκπύρωσις den Stoikern ebenso gut wie dem Heraklit zuschreibt, so würde man hieraus nur folgern können, entweder daß auch die echte ἐκπύρωσις der Stoiker, sei es in Wirklichkeit, sei es bloß nach der Meinung des Alexander, gar keine andere gewesen ist, was hier noch dahingestellt bleibe, oder aber es würde hier eben nur eine jener ungenaueren Zusammen-

---

[1]) Wenn auch nicht gründlicher.

stellungen philosophischer Meinungen vorliegen, von der ja nur zu viele Beispiele überall zu finden sind und die hier übrigens selbst nicht einmal tadelnswert wäre, da es für den Punkt, den Alexander a. a. O. im Auge hat, auf den konkreteren Unterschied der heraklitischen und der stoischen *ἐκπύρωσις* ja in der Tat gar nicht ankommt.

Es ist aber nun noch eine — und zwar die letzte — Stelle des Aristoteles übrig, auf die man sich für die s. g. *ἐκπύρωσις* bezieht. Diese soll sie aber nun auch, wie man meint, „ganz klar“ beweisen! Aristoteles geht daselbst, de Coelo I, 10, p. 279, b., Bekk. die Meinungen seiner Vorgänger über die Ewigkeit oder Vergänglichkeit der Welt durch und sagt: *„γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν* (nämlich *τὸν οὐρανὸν*), *ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀΐδιον, οἱ δὲ φθαρτὸν ὥσπερ ὁτιοῦν ἄλλο τῶν φύσει συνισταμένων, οἱ δ' ἐναλλὰξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον, καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος“.* Schleiermacher (p. 467) erklärt die Worte *οἱ δ' ἐναλλὰξ . . . φθειρόμενον* die wir ausnehmend klar finden, für „sehr undeutlich“, und diese Bemerkung erst hat uns auf eine Vermutung gebracht, die uns erst begreiflich gemacht hat, wieso man überhaupt, was wir lange nicht verstehen konnten, in dieser Stelle einen Beleg für die Weltvernichtung gefunden hat. Will man uns die Darlegung dieser Vermutung nicht verübeln, so ist sie folgende: Aristoteles sagt: „Alle nun halten die Welt für eine gewordene, aber die einen für eine gewordene, die ewig sei, die anderen für eine, die vergänglich sei, wie irgend ein anderes Natürliches,“ und fährt fort: *„οἱ δ' ἐναλλὰξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον κτλ.“* Es scheint nun fast, als habe man das *ὅτε μὲν οὕτως* in diesem Satze auf das *ἀΐδιον* zurückbezogen, und wieder das *ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν* für dem

φϑαρτόν entsprechend genommen. Dann freilich — aber auch nur dann — würde die Stelle das sagen, was sie nach der bisherigen Ansicht sagen soll. Denn dann läge in ihr die Abwechslung einer ewigen und einer vergänglichen Welt, entsprechend dem empedokleischen Wechsel eines Sphairos und eines Kosmos vor, und dann allerdings wäre Heraklit schlechthin unter die Lehre des Empedokles subsumiert und gerade auch in Beziehung auf denselben Punkt, in dem sie Plato unterscheidet.

Aber es ist ja schlechterdings unmöglich, das οὕτως auf das ἀΐδιον zurückbeziehen zu wollen, eben schon wegen des folgenden Gegensatzes ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν!

Es ist ja doch eine logische Unmöglichkeit, die man doch wohl nicht einem Aristoteles zutrauen wird, zu sagen: „abwechselnd bald ewig, bald vergänglich," denn ewig ist eine solche Bestimmung, die, in dieser Weise in bezug auf ein zeitliches Dasein gebraucht, ihr Gegenteil (ἄλλως ἔχειν) schlechthin ausschließt und, wo dies stattfindet, gar nicht gesagt werden kann. Und bedeutete οὕτως hier soviel wie ewig, so wäre es nicht nur unmöglich, es zu ἄλλως in Gegensatz bringen zu wollen, sondern auch das ἄλλως ἔχειν φϑειρόμενον wäre wieder seinerseits unmöglich, da entweder das φϑειρόμενον oder das ἄλλως, welches selbst schon als Gegensatz zu ἀΐδιον dasselbe bedeuten müßte, rein tautologisch wäre[1]). Οὕτως und ἄλλως ἔχειν sind somit nicht in Beziehung auf das ἀΐδιον und φϑαρτόν, sondern absolut zu fassen, als bloß in gegenseitiger Beziehung unter sich stehend und somit den Wechsel der Welt in sich selber ausdrückend. Hierdurch erhält die Stelle

[1]) Und es wäre drittens endlich auch das τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν nur eine unerträgliche Tautologie, weil es nur die in οὕτως schon liegende Ewigkeit nochmals wiederholt.

erst ihren richtigen Sinn, welcher aber dann der ist: Die einen sagen, daß die Welt (geworden und) ewig, die anderen, daß sie vergänglich sei; „noch andere (— diese sollen nun gewissermaßen die Einheit der beiden vorigen Meinungen darstellen —), daß sie abwechselnd sich bald so, bald so (— was nur den inneren Formenwechsel bezeichnen soll, wie Aristoteles, sich ja bald selbst interpretierend, sagt, ἀΐδιον μὲν, μεταβάλλοντα δὲ τὴν μορφήν —) verhalte, zugrunde gehend [— der Sinn ist: und also zugrunde gehe[1]); das φθειρόμενον spricht nur aus, was in dem ὅτε οὕτως ὅτε ἄλλως ἔχειν an sich enthalten ist; bis hierhin geht also das Moment des φθαρτόν —] und dieses — nämlich dieses geschilderte Zugrundegehen selbst — sich ewig vollbringe." (Hier also erst erhält das Moment des ἀΐδιον seine Anerkennung, während es nach der gewöhnlichen Auffassung schon in dem ersten οὕτως liegt, das aber vielmehr mit dem ἄλλως zusammen bloß die Seite des φθαρτόν bildet).

Dann hätten wir also hier nur den und zwar ganz richtigen Sinn, daß nach der Lehre des Empedokles und Heraklit die Welt zwar untergehe, aber in diesem Untergehen und dieser Untergang selbst ewig sei. Sollte also schon einer der genannten beiden Philosophen hier ungenau behandelt worden sein, so ist es offenbar höchstens nur Empedokles und nicht Heraklit. Aber auch das läßt sich ja gar nicht behaupten! Aristoteles hat von denen gesprochen, welche die Welt als ewig, und von denen, welche sie als ver-

[1]) Die in der obigen Übersetzung beibehaltene griechische Konstruktion in eine wirklich deutsche umwandelnd, müßte man übersetzen: „und sich bald so bald so verhaltend zugrunde gehe".

gänglich setzen. Er geht nun zu der Lehre über, welche diese beiden Gegensätze gewissermaßen vereinigt und die Welt sowohl als ewig, wie als vergänglich setzt. Hierin nun stimmen beide Philosophen in der Tat überein, und ganz mit Recht konnte sie daher Aristoteles beide unter diesem Gesichtspunkt jenen gegenüber- und zusammenstellen, ganz wie ja auch Plato selbst in jener Stelle (s. oben p. 196) sie unter dem Gesichtspunkt zusammenstellt, daß sie beide das Seiende sowohl eins als vieles sein lassen.

Auf den weiteren Unterschied, der nun aber wieder innerhalb dieses gemeinschaftlichen Punktes bei beiden Männern stattfand, darauf, daß bei Empedokles der Untergang mit dem Bestehen abwechsle, bei Heraklit aber, welcher immer bloß die realen Formen des Bestehens untergehen und miteinander abwechseln läßt, der Untergang selbst das Bestehen und stetige reale Neubildung ist, — auf diesen spezielleren Unterschied läßt sich Aristoteles an dieser Stelle bloß nicht ein[1]); ja er brauchte und konnte sich beinahe hier nicht darauf einlassen, weil dieser Unterschied

---

[1]) Daher auch die vorsichtige ganz allgemeine und eben deshalb notwendig unbestimmte Ausdrucksweise *οἱ δ' ἐναλλὰξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν*, die aber auf beide, Empedokles wie Herakleitos paßt. Denn in bezug auf ersteren liegt in diesem „bald so bald anders" Sein der Welt — der Sphairos und Kosmos; das *φθειρόμενον* kommt beiden zu, da ja beide eben miteinander abwechseln und das *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν* besagt dieser Abwechslung Ewigkeit. In bezug auf Heraklit besagt das „bald so, bald anders" den beständigen Wechsel der sinnlichen Existenz; das *φθειρόμενον* drückt aus, daß dies die Seite des Zugrundegehens ist und das *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν* besagt die Ewigkeit dieses Untergehens, das zugleich Umbildung ist.

eben jenen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt nicht tangiert, mit dem es Aristoteles hier zu tun hat.

Und könnte man nach dieser Analyse auch nur einen Augenblick an der Richtigkeit derselben, sowie daran zweifeln, daß Aristoteles hier jedenfalls noch weit mehr gerade die echte Lehre Heraklits als jene des Empedokles im Auge hat, so sehe man doch nur die authentische Interpretation, die Aristoteles selbst im Verlaufe dieser Stelle gibt, indem er sich zur Widerlegung jener von ihm angeführten Ansicht wendet. Ja bei dieser Widerlegung ereignet sich, was nur zu natürlich, daß Aristoteles sehr bald über der „stärkeren Muse" jener schwächeren empedokleischen ganz vergißt und zu einer Argumentation greift, die sich beinahe nur gegen die Lehre Heraklits und zwar gerade eben gegen jene kehrt, welche wir als die ihm zukommende und ihm auch in dieser aristotelischen Stelle zugeschriebene nachgewiesen haben. Denn wenn Aristoteles nun bald darauf zur Kritik jener, die Ewigkeit und Vergänglichkeit der Welt einenden Ansicht sagt (ib. p. 280, B.): „*τὸ δ' ἐναλλὰξ συνιστάναι καὶ διαλύειν οὐθὲν ἀλλοιότερον ποιεῖν ἐστιν ἢ τὸ κατασκευάζειν αὐτὸν αἴδιον μὲν ἀλλὰ μεταβάλλοντα τὴν μορφήν*", „Jenes wechselnde Zusammentreten und Auflösen (der Welt) heißt aber gar nichts anderes tun, als sie selbst zu einer ewigen zu machen, die nur immer die Form umwandelt," so schließt dies zwar auch den auf Empedokles passenden Sinn noch nicht gerade aus, indem man zur Not auch noch den *σφαῖρος* als eine solche Umwandlung der Gestalt betrachten kann; bezieht sich aber doch, wie jeder schon diesen Worten anfühlen wird, weit direkter auf den heraklitischen realen Formenwechsel innerhalb der immer realen Welt.

Wenn nun aber Aristoteles dem auch noch ausdrück-

lich als erläuterndes Beispiel hinzufügt: dieser Formenwechsel sei so zu verstehen, als wenn einer in dem Werden eines Mannes aus einem Kinde und wieder eines Kindes aus einem Manne, bald ein Untergehen[1]), bald ein Sein[2]) zu erblicken glaube („*ὥςπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς ἄνδρα γινόμενον καὶ ἐξ ἀνδρὸς παῖδα ὅτε μὲν φθείρεσθαι ὅτε δ' εἶναι οἴοιτο*"), so ist ja auch nicht mehr der leiseste Zweifel möglich, daß Aristoteles in diesen, auf Empedokles schon gar nicht mehr passenden Worten nur noch an jenen heraklitischen, innerhalb der realen Welt selbst vor sich gehenden Formenprozeß denkt, in welchem Untergang und Neubildung identisch, das Untergehen der reinen realen Bestimmtheit immer sofort das Werden einer anderen realen Bestimmtheit ist und von dem es heißt: der Tod des einen ist die Geburt des anderen.

Dies also ist es, was Aristoteles unter dem *μεταβαλλόντα τὴν μορφήν* versteht und nur diesen realen Formenwechsel schreibt er dem Heraklit als einen die Welt ewig machenden zu (*κατασκευάζειν αὐτὸν αἴδιον*), wonach also auch diese Stelle nicht nur nicht für, sondern gegen jede zeitliche Abwechslung von realem Weltbestand und Weltuntergang bei Heraklit das bestimmteste Zeugnis ablegt. Und so klar ist dies, daß Schleiermacher bei seiner Auffassung der aristotelischen Stelle, wegen dieses Beispieles zu dem Ausruf gezwungen ist (p. 468): „Wiefern es nun richtig ist, zu behaupten, bei einem solchen Wechsel von Weltbildung und Weltauflösung sei doch nicht sowohl eine Weltzerstörung

[1]) Des zum Manne werdenden Kindes und des zum Kinde werdenden Mannes.

[2]) Des aus dem Kinde werdenden Mannes und des aus dem Manne werdenden Kindes.

gesetzt, als nur eine Weltverwandlung — und wie beide, Aristoteles und sein Kommentator (Simplicius) zu diesem Behufe ein solches Nichtbeispiel anführen konnten, wie folgendes „ὥςπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς κτλ.“ „da sehe jeder selbst zu“! Ist denn aber Aristoteles ein Mann, von dem man sich eines „Nichtbeispiels“ versehen kann? Und muß man ihn eines Unsinns beschuldigen, um vermittelst desselben einen Irrtum ihm aufzubürden? Bei der richtigen Auffassung der Stelle fallen vielmehr, wie gezeigt, Unsinn und Irrtum zugleich fort und gerade jenes, sonst in der Tat höchst sinnwidrige Beispiel, hätte lange ein Fingerzeig sein sollen, um darzutun, daß Aristoteles auch diesen Irrtum nicht teile.

Es ist endlich noch übrig, zu zeigen, daß Simplicius zu der Stelle des Aristoteles der angeblichen s. g. ἐκπύρωσις bei Heraklit auf das bestimmteste und unzweideutigste widerspricht und schließlich, daß auch Alexander der Aphrodisier eine solche ebensowenig lehrt. —

Simplicius sagt nämlich zu jenem Ort (Comm. in de Coelo f. 68, b., Scholia in Arist. p. 487, ed. Brand.)[1]: „Und Herakleitos sagt, daß die Welt bald in Feuer entzündet[2]) werde, bald aber wieder aus dem Feuer

[1]) καὶ Ἡράκλειτος δὲ ποτὲ μὲν πυροῦσθαι τὸν κόσμον λέγει, ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ πυρὸς συνίστασθαι πάλιν αὐτὸν κατά τινας χρόνων περιόδους, ἐν οἷς φησὶ „„μέτρα ἁπτόμενος καὶ μέτρα σβεννύμενος““ ταύτης δὲ τῆς δόξης ὕστερον ἐγένοντο καὶ οἱ Στωϊκοὶ κτλ.

[2]) Brandis liest πυροῦσθαι; Schleiermacher (p. 460) liest in seinem Exemplar ἐξάπτεσθαι. Jedenfalls meint Simplicius nichts anderes, als diesen Entzündungsprozeß, da er, wie sein eigenes Zitat zeigt, das πυροῦσθαι nur für das von Heraklit gesagte „ἁπτόμενος“ setzt. — Man sieht auch hier wieder recht deutlich, wie der Ausdruck ἐκπυροῦσθαι und ἐκπύ-

zusammentrete, gemäß gewisser Zeitumläufe, in seinen folgenden Worten: „„Maßvoll sich entzündend und maßvoll verlöschend““[1]). Dieser Meinung wurden später auch die Stoiker. Doch diese mögen hier beiseite gelassen werden. Daß aber die Theologen nicht von einem zeitlichen Prinzip, sondern aus einer schöpferischen Ursache die Entstehung der Welt herleiten, und zwar dies, wie alles andere, mythisch ausdrückend, ist ganz klar. Daß aber Empedokles zwei Welten lehrt und zwar die eine die geeinte und vernünftige, die andere die in sich unterschiedene und sinnliche, und daß er auch in dieser Welt die Einheit erblickt und den Unterschied ineinander, das glaube ich hinlänglich aus seinen Worten gezeigt zu haben. Herakleitos[2]) aber, in Rätselsprüchen seine Weisheit auseinandersetzend, deutet nicht das an, was er den meisten anzudeuten scheint. Denn wenn er jenes schrieb über die Entstehung der Welt, wie es scheint, so hat er doch auch dieses

---

ρωσις nur aus diesem beständigen Entzündungsprozeß des Heraklit, in welchem er auch die Menschen (siehe § 30) immer begriffen sein läßt, entstanden ist und wie ihm nur der in der realen Welt immer tätige Weg nach oben zugrunde liegt

[1]) Wenn also gerade diese Stelle Heraklits von Simplicius als diejenige angeführt wird, auf welche die Annahme einer realen *ἐκπύρωσις* des Ephesiers sich gründe, so liegt schon damit der Irrtum dieser Annahme auf der Hand. Denn aus ihr würde eine Weltverbrennung gewiß niemals hervorgehen, sondern nur eben das geht aus ihr hervor, was mit dieser *ἐκπύρωσις* verwechselt worden ist.

[2]) *καὶ Ἡράκλειτος δὲ δι' αἰνιγμάτων τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων, οὐ ταῦτα, ἅπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, σημαίνει· ὁ γοῦν ἐκεῖνα εἰπὼν περὶ γενέσεως, ὡς δοκεῖ, τοῦ κόσμου, καὶ τάδε γέγραφεν „„κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεί“.*

geschrieben: „„Diese Welt hier hat keiner der Götter noch Menschen gemacht, sondern sie war immer.““

Wie ist es möglich, daß man diesen so bestimmten und unumwundenen Widerspruch des trefflichen Simplicius gegen jede periodische Weltzerstörung bei Heraklit bisher stets mit Stillschweigen[1]) übergangen hat? —

Offen beschuldigt er jene vulgäre Auslegung Heraklits des Mißverständnisses und der Mißdeutung, spielt auf die Dunkelheit Heraklits als den Anlaß zu derselben an und hält ihr mit Recht gerade das Fragment von der Ewigkeit der Welt, „dieser Welt hier,“ entgegen, aus welchem auch wir (p. 220 sqq.) (und zwar mit und ohne das *τόνδε*) die Unmöglichkeit jener Ansicht nachgewiesen haben.

Der Protest des Simplicius gegen die s. g. *ἐκπύρωσις* ist so klar, daß es hinreicht, Akt von ihm zu nehmen. Nicht ganz so leicht verhält es sich dagegen mit der Ansicht des Aphrodisiers, wie sie Simplicius an derselben Stelle entwickelt. Denn er fährt daselbst unmittelbar also fort: *„πλὴν ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος, βουλόμενος τὸν Ἡράκλειτον γενητὸν καὶ φθαρτὸν λέγειν τὸν κόσμον, ἄλλως ἀκούει τοῦ κόσμου νῦν* (i. e. der in dem gegenwärtigen Zeitmomente vorhandenen Welt) *οὐ γὰρ μαχόμενά, φησιν, λέγει ὡς ἄν τῳ δόξαι· κόσμον γάρ φησιν ἐνταῦθα οὐ τήνδε λέγειν τὴν διακόσμησιν*[2]), *ἀλλὰ καθόλου τὰ ὄντα καὶ*

---

[1]) Schleiermacher hat hieran keine Schuld, denn in der ihm zu Gebote stehenden Ausgabe des Kommentators befand sich gerade an der betreffenden Stelle eine Lücke, über die er p. 468 klagt.

[2]) Es ist wichtig, daß es hier nicht heißt *οὐ τόνδε τὸν κόσμον*, sondern bloß *οὐ τήνδε τ. διακ.*; bloß von der

τὴν τούτων διάταξιν[1]), καθ' ἣν (also gemäß welcher διάταξις) εἰς ἑκάτερον[2]) ἐν μέρει ἡ μεταβολὴ τοῦ παντὸς ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ δὲ εἰς τὸν τοιόνδε[3]) κόσμον· ἡ γὰρ

---

jetzt gerade gegenwärtig vorhandenen Weltgliederung, also vom *κόσμος* qua Zusammenfassung der in einer gegebenen Zeit vorhandenen realen Existenzen (*τοῦ κόσμου νῦν*, wie sich deshalb Simplicius vorher ausdrückt), die ja in der Tat Entstehung und Ende haben, also nur von der Seite des *κόσμος*, die in der Tat bei Heraklit beständig sich neubildend und untergehend ist, von der Seite seiner endlichen Bestimmtheit sagt Alexander, und mit Recht, sie sei nicht unter dem ewigen *κόσμον τόνδε* in dem Bruchstück des Ephesiers verstanden. Zu dieser Bemerkung konnte ihn eben nur dieses *τόνδε* veranlassen, welches dem Mißverständnisse ausgesetzt sein konnte, als sei die jetzt gerade daseiende, i. e. die in einem gegebenen Zeitmomente vorhandene Welt gemeint. Alexander muß also, wie hieraus und auch aus dem *τήνδε τὴν διακόσμησιν*, welches eben eine Erklärung zu *κόσμον τόνδε* ist, hervorgeht, das Bruchstück wie Simplicius und Plutarch gelesen haben. Zugleich zeigt dies aber auch schon wie Alexander nichts will als den Schein beseitigen, als habe Heraklit das jetzt Vorhandene, eine „Jetztwelt", wie man den Ausdruck *ὁ κόσμος νῦν* übersetzen könnte, mit seinem als *πῦρ ἀείζωον* definierten ewigen *κόσμος* gemeint.

[1]) Beide Bestimmungen, das *καθόλου ὄντα* und die *διάταξις*, wechseln aber hier nicht ab, sondern sind immer verbunden; es ist nach Alexander bei Heraklit stets eine *διάταξις* da, wie das *καθ' ἣν* (sc. *διάταξιν*) *εἰς ἑκάτερον* zeigt.

[2]) Dies *ἑκάτερον* bezieht sich somit, wie das *καθ' ἣν* klar zeigt, nicht rückwärts auf das *καθόλου τὰ ὄντα* und die *διάταξις* als die beiden miteinander abwechselnden Bestimmungen, sondern erst auf das Nachfolgende.

[3]) d. h. also in ein solches *κόσμος νῦν*, von dem oben die Rede war, in die Welt qua Inbegriff der gesamten, in einem gegebenen Zeitpunkt vorhandenen Existenz und Gliederung.

τοιαύτη τούτων ἐν μέρει μεταβολὴ καὶ ὁ τοιοῦτος[1]) *κόσμος οὐκ ἤρξατό ποτε, ἀλλ' ἦν ἀεί*".

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Ausdrucksweise der Stelle, soweit wir sie mitgeteilt, sehr unbestimmt und schwankend ist. Sieht man jedoch ganz genau zu, so ist, wie wir schon in unseren Bemerkungen zu ihr gezeigt zu haben glauben, nichts in ihr vorhanden, was dazu zwänge, einen periodischen Weltbrand in ihr gelehrt zu sehen. Dies wäre n u r d a n n der Fall, wenn das *καθόλου τὰ ὄντα*, dies allgemeine Sein, und die *διάταξις*, die Gliederung desselben, als miteinander abwechselnd gesetzt wären, und dieser Irrtum lag für Schleiermacher um so näher, als er für *καθόλου τὰ ὄντα* vielmehr *τὰ ἁπλῶς ὄντα* las. Dann freilich, wenn man dem Sinne nach das *ἑκάτερον* auf ein Abwechseln dieser beiden Momente, des e i n f a c h e n Seins und der r e a l e n G l i e d e r u n g bezog[2]), lag wieder bei Heraklit etwas dem empedokleischen *σφαῖρος* und *νεῖκος* Entsprechendes und somit eine reale Weltzerstörung vor. Aber diese Auffassung ist, wie man auch lese, schon durch das *καθ' ἥν* g r a m m a t i k a l i s c h u n m ö g l i c h. Dann aber kann auch das *εἰς ἑκάτερον ἐν μέρει ἡ μεταβολὴ τοῦ παντός, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ δὲ κτλ.* nichts mehr beweisen. Denn freilich bedeutet *ἐν μέρει* immer und auch hier eine z e i t l i c h e Abwechslung. Aber in der Tat ist

---

[1]) Dieser *τοιοῦτος κόσμος* ist also in der Tat nur der echte heraklitische *κόσμος*begriff; er ist der Inbegriff aller sich ewig neu bildenden Existenzen und Weltgliederungen.

[2]) Dies tut Schleiermacher aber offenbar, denn nur dadurch kommt er (p. 459) dazu, dem Alexander hier die Meinung von z w e i Welten, einem *κόσμος νοούμενος* und einem *κόσμος γεννητὸς καὶ φθαρτός* bei Heraklit zuzuschreiben — wovon in der Stelle bei genauer Betrachtung nichts zu finden ist.

ja auch für jede einzelne Existenz bei Heraklit — und somit auch für die Zusammenfassung aller in einem gegebenen Moment in der Welt vorhandenen Existenzen oder den *κόσμος νῦν* — zwischen ihrer Entstehung aus dem Feuer und ihrer wirklichen Aufhebung in Feuer ein zeitlicher Zwischenraum vorhanden; sonst könnte ja gar kein reales Sein, weder Wasser noch Erde etc., auch nur zeitweilig existieren. Dieser *κόσμος νῦν* oder die Gesamtheit der in einer bestimmten Zeit vorhandenen kosmischen Existenzen schlägt also allerdings wieder in Feuer um, und zwar ist dies der Zeit nach abwechselnd mit jenem Umschlagen des Feuers in Sein, durch welches er Existenz erhielt. Aber das ist nirgends gesagt, daß nicht nur der ganze *κόσμος νῦν* in einem bestimmten Moment diese Umwandlung vollbracht hat[1]), sondern daß auch, während er dies tut, das Feuer seine in Weltbildung, in reale Existenz, umschlagende Bewegung suspendiert — und warum sollte es dies auch? und wie sollte es nach Heraklit dies können? — und somit ein Intervall entstand, in welchem gar keine reale Welt vorhanden war.

Bloß also die in einem bestimmten Zeitpunkte gegebene *διακόσμησις*, die Welt in ihrer Beschränkung auf den Inbegriff der gleichzeitigen Realitäten ist, nach Alexander, nicht ewig, sie geht abwechselnd wieder ins Feuer zurück, wie sie aus diesem entstanden ist. Darum urgiert er in dem *καθόλου τὰ ὄντα*[2]) *καὶ τὴν τούτων διάταξιν*

---

[1]) Ganz klar wird freilich erst werden, was der Ausdrucksweise des Aphrodisiers zugrunde liegt und wie wenig sie eine s. g. *ἐκπύρωσις* im Auge hat, wenn man nach Lesung des folgenden Paragraphen einen Blick auf diese Stelle zurückwirft.

[2]) In diesem *καθόλου τὰ ὄντα* ist also auch reales Sein,

ausdrücklich, daß der heraklitische *κόσμος*, qua ewiger, auch alle zukünftigen immer wieder aus dem Feuer fließenden Weltbildungen in sich schließt. Dies ist es, was er im Gegensatz zum *κόσμος νῦν*, „das Seiende überhaupt und seine Gliederung" nennt.

Und daß er dies wirklich so meint, dies zeigt sich erstlich daran, daß er sowohl die Umwandlung in Feuer wie in Sein, beide nur zu Seiten der „Gliederung" des Seins macht und diese Gliederung das in beiden Bewegungen sich erhaltende Gesetz sein läßt[1]) (*διάταξιν καθ' ἣν εἰς ἑκάτερον κτλ.*).

Und diese Interpretation des Alexander empfängt ihre volle Gewißheit, wenn man jetzt einen Rückblick darauf wirft, daß er, wie p. 258 aus seinen Worten zur Meteorologie unzweifelhaft nachgewiesen, auch die Umwandlung in Feuer zur *γένεσις τοῦ κόσμου* rechnet.

Endlich zeigt es sich auch noch in den nun folgenden Worten des Simplicius: *καὶ ταῦτα δὲ προστίθησιν ὁ Ἀλέξ-*

---

nur auch alles zukünftige im Gegensatz zur *τήνδε τ. διακ.* verstanden.

[1]) Wir müssen hierauf urgieren, denn in den Schilderungen der stoischen Lehre findet sich hiervon in der Tat das Gegenteil, z. B. Didymus bei Eusebius Praep. Ev. XV, c. 20, wo es bei Schilderung der doppelten stoischen Welt heißt: *καὶ τὸ ἐκ πάσης τῆς οὐσίας ποιὸν καὶ τὸ τὴν διακόσμησιν τὴν τοιαύτην καὶ διάταξιν ἔχον· διὸ κατὰ μὲν τὴν προτέρον ἀπόδοσιν ἀΐδιον τὸν κόσμον εἶναι φασί, κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γεννητὸν καὶ μεταβλητόν*; hier fällt also, wie ganz natürlich, die *διάταξις* nur auf die eine Seite, welche mit der Umwandlung in Feuer wechselt. Bei Alexander dagegen heißt es, daß sich *κατὰ τὴν διάταξιν* (oder *διακόσμησιν*) beide Umwandlungen, die in Feuer, wie in den *τοιόνδε κόσμον*, vollbringen. Hier ist also immer eine *διάταξις* oder *διακόσμησις* vorhanden.

ανδρος, ὅτι οἱ λέγοντες, ποτὲ μὲν οὕτω τὸ πᾶν, ποτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν, ἀλλοίωσιν μᾶλλον τοῦ παντὸς, ἀλλ' οὐ γένεσιν καὶ φθορὰν λέγουσιν". Ich denke, daß diese Worte im Verein mit dem Vorigen jeden Zweifel beseitigen. Alexander hat sich also selbst ausdrücklich dahin interpretiert, daß jene Umwandlung der Welt, die er bei Heraklit erblickt, nur eine beständige Veränderung, und kein Entstehen und Untergehen sei.

Versuchen wir jetzt noch, unsere Auffassung der Stelle in eine Übersetzung derselben zusammenzudrängen, so würde diese so lauten: „Außer daß Alexander, weil er will, daß Herakleitos die Welt für eine gewordene und vergängliche halte, jenes Fragment anders versteht, als gerade von der momentan vorhandenen Welt. Denn nicht lehrt Heraklit, sagt er, einander Widersprechendes, wie es einem scheinen könnte. Denn unter Welt versteht er hier nicht diese im Moment gerade vorhandene Weltgliederung, sondern das Seiende überhaupt und dessen sich gliedernde Anordnung, gemäß welcher (i. e. gemäß dem Gesetze dieser Gliederung) abwechselnd in jedes von beiden die Umwandlung des Alls sich vollbringt, nämlich bald in Feuer, bald in einen solchen — nur das in einer gegebenen Zeit Vorhandene in sich schließenden und somit endlichen — Kosmos. Und diese abwechselnde Umwandlung dieser beiden Momente und der so — als Einheit beider — aufgefaßte Kosmos begann niemals, sondern war immer. Und das fügt Alexander noch hinzu, daß diejenigen, welche sagen, daß sich die Welt bald so und bald anders verhielte, vielmehr nur eine Veränderung des Alls, nicht aber ein Entstehen und Vergehen desselben lehren." —

Nachdem wir aber nun die irrtümliche Annahme jener realen *ἐκπύρωσις* hinreichend zurückgewiesen, ist es jetzt

Zeit, das zu entwickeln, was diesem Irrtum zugrunde liegt und in alter wie neuer Zeit zu ihm verführen konnte. Nur beiläufig wird sich hieraus die Beseitigung jeder Schwierigkeit, die etwa in den bis jetzt analysierten Stellen zu verbleiben scheinen konnte, ergeben. Dies ist nicht mehr der Zweck der nachfolgenden Ausführung. Ihr Zweck besteht vielmehr darin, gerade in dem realen Inhalt der ἐκπύρωσις die wahre, bisher immer noch ungeahnt gebliebene kosmische Durchführung seines physischen Systems bei Heraklit mählich hervortreten zu lassen.

---

§ 26. Realer Inhalt der ἐκπύρωσις. Der totale kosmisch-siderische Prozeß. Das große Jahr oder die kosmische Generation. Das Weltsystem. Heraklitische Mythen bei Plato.

Wir glauben schon bis hierher unwiderleglich dargetan zu haben, daß Heraklit die s. g. reale ἐκπύρωσις nicht kennt, daß ebensowenig Aristoteles eine solche bei ihm annimmt und daß endlich auch sehr viele Stellen anderer Autoren, in denen man sie bisher erblickte, nichts davon enthalten. Dennoch glauben wir damit nur eine Vorarbeit vollbracht zu haben. Erst jetzt sind wir imstande, schrittweise hinter das ganze und wahre Wesen der heraklitischen ἐκπύρωσις und ihr täuschendes Geheimnis zu kommen, wobei sich uns, wenn wir nicht irren, im Laufe der Untersuchung die heraklitische Physik erst zu ihrem wahren kosmischen System aufrollen wird.

Wir sind bis jetzt immer der bisherigen Annahme gefolgt, daß die Stoiker wirklich eine sogenannte ἐκπύρωσις lehrten.

Wir müssen jetzt aber um gewisser Resultate willen noch einen Schritt weiter gehen und, so paradox und allen Nachrichten widersprechend dies auch im ersten Augenblick klingen könnte, die Behauptung aufstellen, daß auch bei den ältesten Stoikern eine derartige *ἐκπύρωσις* gar nicht vorhanden war, ihr vielmehr etwas ganz anderes zugrunde liegt. —

Wenn wir uns also jetzt auf einen Augenblick zu der stoischen *ἐκπύρωσις* hinwenden, so wird dies selbstredend, da wir ja hier keine Geschichte der stoischen Philosophie schreiben, in möglichster Kürze und unter Analysierung so weniger Stellen wie möglich geschehen. —

Übrigens verläßt die Untersuchung nur scheinbar Heraklit und wird auch bald genug direkt auf ihn zurückschlagen.

Folgen wir also zunächst ruhig der bisherigen Annahme, als hätten die Stoiker eine solche Weltvernichtung, eine totale *ἐκπύρωσις* gekannt, und fragen wir nun, um hinter das Geheimnis derselben zu kommen, wie sich denn die Stoiker diese gedacht haben?

Von Empedokles weiß man, daß er zwei Welten, einen *σφαῖρος* und einen *κόσμος* gelehrt hat. Von den Stoikern dagegen muß das zunächst auffallen, daß ihnen eine Lehre von zwei Welten nirgends zugeschrieben wird. Sie wissen nur von einer Welt, und Welt bedeutet bei ihnen immer nur eine reale, unterschiedene Welt, wie die jetzige[1]), nur daß diese nach gewissen Zeiträumen in Feuer aufgehen und sich dann wieder neu bilden soll.

---

[1]) cf. z. B. Philo de incorr. mundi p. 496, ed. Mang.: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ κόσμον ἕνα, γενέσεως δ' αὐτοῦ θεὸν αἴτιον φθορᾶς δὲ μηκέτι θεὸν, ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς οὖσ πυρὸς ἀκαμάτου δύναμιν, χρόνων μακραῖς περιοδοῖς ἀναλύουσαν τὰ πάντα εἰς ἑαυτὴν, ἐξ ἧς πάλιν κτλ.*

Wie sich nun die Stoiker diesen Zwischenzustand des reinen Feuerseins wirklich gedacht haben, darüber bekommt man nirgends eine irgendwie hinreichende Aufklärung. Noch auffälliger ist aber, daß die Stoiker diesem Zwischenzustand nirgends eine irgend welche periodische Dauer zuschrieben. Zwar wird fast in allen Stellen, in welchen der stoischen *ἐκπύρωσις* Erwähnung getan wird, gesagt, daß diese nur nach gewissen großen Perioden — oder nach Ablauf des großen Jahres, wenn die Sonne, Mond und sämtliche Planeten wieder in ihre ursprüngliche Stellung zurückkehren — eintrete. Aber in allen Stellen ohne Ausnahme bezieht sich die erwähnte periodische Dauer immer nur auf die Zeit, innerhalb welcher die *ἐκπύρωσις* sich vollbringt, d. h. auf die Zeit des Weltbestandes. Nirgends aber wird erwähnt, daß auch der Zwischenzustand des vollbrachten Weltunterganges nach den Stoikern irgend eine periodische oder zeitliche Dauer gehabt habe. Vielmehr beginnt überall das Feuer, sowie es die Welt verzehrt hat, sogleich wieder von neuem seine weltzeugende Tätigkeit, und die neue *διακόσμησις* tritt somit sofort wieder ein[1]).

Die stoische *ἐκπύρωσις* zieht sich also schon bei der geringsten näheren Betrachtung in höchst eigentümlicher

[1]) z. B. Cicero de nat. Deor. II, 46: ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oriretur; oder Numenius ap. Euseb. Praep. Ev. XV, c. 19, p. 820: „ — — — *ἐπανελθοῦσα δὲ, διὰ τάξιν, ἀφ᾽ οἵας διακοσμεῖν ὡςαύτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ ἀϊδίου γινομένων ἀκαταπαυστώς*, vgl. alle im weiteren Verlauf anzuführenden Stellen.

Weise gleichsam in einen einzigen zeitlosen Punkt zusammen!

Je näher man sie aber ansieht, desto eigentümlicher gestaltet sich diese *ἐκπύρωσις* und destomehr läßt sie einen auf ganz andere Dinge hinweisenden Hintergrund hervortreten.

Denn wie bekannt und eben erwähnt, wird die *ἐκπύρωσις* von den Stoikern überall auf das engste an ein großes Jahr geknüpft, d. h. an die Periode, innerhalb welcher, um uns der bekannten Definition des Censorinus[1]) zu bedienen, Sonne und Mond und die fünf Wandelsterne wieder sämtlich zu der Stellung zurückgekehrt sind, von der sie ausgegangen. Man sehe z. B. nur Nemesius de nat. hom. c. 38, p. 309, ed. Hal.: „*οἱ δὲ Στωϊκοί φασιν ἀποκαθισταμένους τοὺς πλανῆτας εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον, κατά τε μῆκος καὶ πλάτος, ἔνθα τὴν ἀρχὴν ἕκαστος ἦν, ὅτε τὸ πρῶτον ὁ κόσμος συνέστη, ἐν ῥηταῖς χρόνων περιόδοις ἐκπύρωσιν καὶ φθορὰν τῶν ὄντων ἀπεργάζεσθαι καὶ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀποκαθίστασθαι, καὶ τῶν ἀστέρων ὁμοίως πάλιν περομένων ἕκαστον ἐν τῇ προτέρᾳ περιόδῳ γενόμενον ἀπαραλλάκτως ἀποτελεῖσθαι*“. Die Stoiker sagten also, daß die Planeten, indem sie in bestimmten festgesetzten Zeitumläufen sämtlich in das Zeichen, von dem sie ausgegangen sind, als zuerst die Weltbildung geschah, wieder zurückkehren, die *ἐκπύρωσις* der Welt vollbringen und nun jetzt wieder, indem sie von neuem ihren Lauf be-

---

[1]) De die natali ed. Haverc. c. XVIII: Est praeterea annus quem Aristoteles maximum potius quam magnum adpellat, quem Solis, Lunae, vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur, cujus anni hyems summa est *κατακλυσμός*, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem *ἐκπύρωσις* quod est mundi incendium; cf. Cicero de nat. deor. II, 20.

ginnen, die Welt wiederherstellen, und zwar unverändert so, wie sie in der früheren Periode gewesen sei, da ja auch die Sterne selbst wieder denselben Lauf wie früher nähmen.

Von den vielen Bemerkungen, die sich schon hier der aufmerksamen Betrachtung unwillkürlich aufdrängen dürften, wollen wir zuvörderst nur einige hervorheben. Zunächst ergibt sich auch hier wieder als ganz notwendig, was wir vorhin erwähnten, daß die ἐκπύρωσις oder der vollbrachte Weltuntergang nur ein gleichsam ganz punktuell zusammengezogenes Dasein bei den Stoikern hatte und haben konnte. Denn dieser Weltuntergang tritt erst dann ein, wenn die Gestirne alle auf jenen ihren früheren Ausgangspunkt zurückgelangt sind. Da sie aber sofort wieder ihre die Erde umkreisende und sich gegeneinander verschiebende Bahn anzutreten beginnen, so entsteht hiermit wieder sofort eine neue Weltbildung, welche die Stoiker übrigens nicht eigentlich als Weltbildung im demiurgischen Sinne, sondern stets nur, was gleichfalls nicht zufällig ist, als Welterneuerung, renovatio mundi, bezeichneten.

Ferner ist das schon höchst befremdend, daß die Gestirne selbst hiernach den Weltuntergang überleben, obwohl sie doch sowohl nach den Stoikern wie nach Heraklit selbst, welche beide nur eine Welt kennen, mit in diese als Teile derselben gehören, und es fragt sich, inwiefern das demnach überhaupt noch ein wirklicher Weltuntergang zu nennen sei. — Auch das macht sich in bedenklicher Weise geltend, wie denn während des Weltuntergegangenseins, falls wirklich ein solcher totaler Weltuntergang eintritt, die Gestirne sich fort erhalten können, da sie doch nach den Stoikern — und nach Heraklit die Sonne jedenfalls sogar täglich — ihre Nahrung aus

dem Feuchten beziehen, eine Frage, welche im Grunde auf die nämliche hinausläuft, die schon der Stoiker Panaetius (Cicero nat. deor. II, 46) aufgeworfen hat. —

Endlich fühlt wohl jeder schon bei der Betrachtung bloß jener einen Stelle von selbst, einen wie fremdartigen auf einen gewissen helldunklen Hintergrund hinzeigenden Charakter die *ἐκπύρωσις* zu gewinnen anfängt. Denn es ist auf einmal nicht bloß das sich aus den weltlichen Dingen entwickelnde Feuer selbst und an und für sich genommen, — denn dieses entwickelt sich ja stets und nach denselben Gesetzen auch während der Periode der Abweichung der Gestirne von einander — sondern die Gestirne sind es, welche nach Vollendung ihrer von einander abweichenden Bahn durch das Wiedererreichen ihres Ausgangsortes diesen gleich wieder von einer Welterneuerung gefolgten Weltuntergang herbeiführen sollen.

Warum und wie die Gestirne dies fertig bringen, oder weshalb gerade mit dem Zeitmoment jener Ausgleichung ihrer Bahn etwa eine solche überwiegende und zerstörende Feuerbildung in der Welt eintreten soll, — darüber fehlt überall jede Angabe, ja, nach dem System stoischer wie heraklitischer Physik, sogar jede Möglichkeit irgend eines Grundes! —

Dieses auffällige Helldunkel der Sache nimmt zu, wenn man z. B. die dunklen Worte des Kleanthes selbst betrachtet, die uns Plutarchus in indirekter Rede anführt (adv. Stoicos de comm. nat. p. 1075, D., p. 389, W.): *Ἔτι τοίνυν ἐπαγωνιζόμενος ὁ Κλεάνθης τῇ ἐκπυρώσει, λέγει τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὸν ἥλιον ἐξομοιώσει πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτὸν, ἀλλ' ὅτι οἱ ἄστερες θεοὶ ὄντες πρὸς τὴν ἑαυτῶν φθορὰν συνεργοῦντές*

τι πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν, πολὺς ἂν εἴη γέλως ἡμᾶς κτλ.“ Kleanthes also sagt, und zwar indem er dadurch für die *ἐκπύρωσις* beweisen will, daß die Sonne nicht nur den Mond und die anderen Gestirne mit sich ausgleiche und in sich umwandle, sondern daß auch diese anderen Gestirne hieran mitarbeiten!

Erfahren wir nichts Näheres über die Art, in der sich die Stoiker den Zustand des vollbrachten Weltunterganges gedacht haben sollen, so erfahren wir aber ferner um so mehr von der Weise, in welcher sie sich die Welterneuerung dachten. Und wieder sind es ganz seltsame Geschichten, die wir hier zu hören bekommen. Es werden nämlich bis aufs Haar wiederkehren ganz dieselben Dinge, wie in der ersten Weltperiode. Es wird zwar in gewissem Sinne nicht absolut dasselbe, aber es wird ein absolut und ohne jede Abweisung (*ἀπαραλλακτῶς*) Gleiches wie in der früheren Weltperiode wiederkehren. So hieß es schon in der o. a. Stelle des Nemesius, da die Gestirne wieder denselben Lauf nähmen, so würde alles und jedes wieder ohne irgend welche Abweichung wie früher zustande gebracht, und der Kirchenschriftsteller fährt daselbst also fort: „Denn es werde wiederum ein Sokrates sein und ein Plato und jeder einzelne Mensch mit denselben Freunden und denselben Mitbürgern, und jeder werde wieder dasselbe erleiden und dieselben Erlebnisse haben und dasselbe vollbringen, und jede Stadt und jedes Dorf und jeder Acker werde in gleicher Weise wie früher (*ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι*) wiederhergestellt werden.“

„Denn nichts werde anders sich verhalten (*ξενὸν ἔσεσθαι*) als das früher Gewordene, sondern alles ebenso und unverändert bis aufs Kleinste und durch diese Wiederkehr von allem auf seinen vorigen Platz (*ἀποκαταστάις*) behaupten einige, hätten sich die

Christen ihre Wiederauferstehung (ἀνάστασις) eingebildet“ [1]).

[1]) Wie sehr recht diese „einige“ hatten, wie sehr die orthodoxe kirchliche Lehre von der Auferstehung der Leiber und dem Untergang und der Erneuerung der Welt nur die religiöse Verarbeitung und spiritualistische Ausbeutung der heraklitisch-stoischen Dogmen in ihrer kursierenden, mißverstandenen Form war, wird jeder von selbst deutlich sehen, welcher die kirchliche Eschatologie mit der in diesem Paragraphen und zuletzt durch die Analyse der platonischen Stellen im Politikus etc. gegebenen Entwicklung der heraklitischen Theorie von der kosmischen Wiedergeburt der Dinge und der Auferstehung der individuellen Leiber vergleicht. Bekanntlich hielt die Lehre der orthodoxen Kirchenväter — umsonst hatte der deshalb mit Vorwürfen überhäufte Origenes dieselbe vergeistigen und die Seele zuletzt in einen ätherischen Zustand reiner Geistigkeit versetzen gewollt — und ebenso auch später die der Scholastiker und protestantischen Theologen streng an dieser materialistischen Auferstehung der Leiber mit Haut und Haaren fest (vgl. z. B. Justin. fragm. de resurr. 3: *ὁλόκληρον ἀναστήσεται τὸ σῶμα καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ πάντα ἕξει.* Tertullian. de resurr. c. 63: Resurgit — caro et quidem omnis et quidem *ipsa* et quidem integra. Augustinus de civ. Dei XXII, 20; Athenag. de resurr. mort. 4 sqq.). In der Tat reduziert sich das gezwungene Gelächter, welches die Kirchenväter über das stoische Dogma von der Wiederauferstehung erheben, im Grunde lediglich darauf, daß diese bei den Stoikern eine durch alle Ewigkeit sich *zyklisch wiederholende* und *wiederkehrende*, somit, wie die Kirchenväter von ihrem religiös-praktisch-interessierten Gesichtspunkt aus sagen, eine *unnütze* sei, während sie selbst natürlich dieses philosophische Dogma vom ewigen physischen Kreislauf mit einer der religiösen Form der Vorstellung ganz entsprechenden Veränderung auf ein *einmaliges Geschehen* zum Zweck der Seligkeit etc. beschränken. Was aber die kirchliche Lehre vom Weltuntergang betrifft, so sind nicht nur die Parallelen, welche 2. Petr. 3, 10 sqq., Offenb. 21, 1 zur heraklitisch-stoischen *ἐκπύρωσις* liefern, offenbar, sondern noch viel deutlicher in

Lactantius berichtet uns die eigenen Worte des Chrysippus (aus dessen Werk über die *εἱμαρμένη*), wie es bei dieser Welterneuerung zugeht, Institut. VII, c. XXIII, p. 578, ed. Paris.: „Melius Chrysippus, quem Cicero ait fulcire porticum Stoicorum, qui in libris quos de providentia scripsit, cum de innovatione mundi loqueretur, haec intulit: „*τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, δῆλον, ὡς οὐδὲν ἀδύνατον καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι, πάλιν περιόδων τινῶν εἰλημμένων χρόνου εἰς ὃ νῦν ἔσμεν καταστήσεσθαι σχῆμα*", „da sich dies so verhält, ist es klar, wie es durchaus nicht unmöglich ist, daß auch wir nach unserem Tode, wenn gewisse Umläufe der Zeit erfüllt sind, wiederhergestellt werden in unserer jetzigen Gestalt." Ebenso berichtet Tatianus von Zeno, dieser behaupte[1]), „durch die *ἐκπύρωσις*[2]) erständen wiederum dieselben zu denselben Geschäften, nämlich Anytos und Melitos zum Anklagen, Busiris zum Töten der Fremden etc."

Über nichts sind die Berichte aller Zeugen einiger, als über diesen Punkt. Man höre, was Origenes c. Cels. IV,

---

der explizierteren Lehre der Kirchenväter hervortretend. Wenn z. B. Basilius. Homil. III. in hexaëm. 5. darüber sagt: *Τοσαύτην τοῦ ὑγροῦ τὴν φύσιν ὁ οἰκονομῶν τὸ πᾶν προαπέθετο ὥστε μέχρι τῶν τεταγμένων ὅρων τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως κατὰ μικρὸν τῇ δυνάμει τοῦ πυρὸς ἐξαναλισκόμενον ἀντίσχειν*, — so hätte sich kein Stoiker über seine *ἐκπύρωσις* anders ausdrücken können!

[1]) Or. ad Graec. ed. Ox. c. IV, p. 12: *Τὸν γὰρ Ζήνωνα διὰ τῆς ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, λέγω δὲ Ἄνυτον καὶ Μέλιτον ἐπὶ τῷ κατηγορεῖν, Βούσιριν δὲ ἐπὶ τῷ ξενοκτονεῖν κτλ.*

[2]) Hier ist es also schon die *ἐκπύρωσις* selbst (*διὰ* nicht *μετὰ*), welche die Erneuerung der Welt bewirkt, und nicht ein von jener getrennter Akt!

c. 67, p. 555, de la Rue sagt[1]): „Celsus nun nimmt an, daß bloß für die sterblichen Dinge eine Wiederkehr in der Zeit nach gewissen festgesetzten Zyklen aus der Notwendigkeit immer geworden sei und sei und sein werde. Von den Stoikern aber nehmen die meisten nicht bloß für das Sterbliche eine solche periodische Wiederkehr an, sondern auch für das Unsterbliche und für ihre Götter. Denn nach der *ἐκπύρωσις* des Alls, die unendliche Male geworden ist und unendliche Male noch werden wird, ist wieder dieselbe Aufeinanderfolge von allem von Anfang bis Ende eingetreten und wird eintreten. Und indem sie nun ihre Absurditäten zu mildern suchen, sagen die Stoiker, daß, ich weiß nicht wie, alle Menschen ohne Abweichung gleich (*ἀπαραλλάκτους*) sein würden nach der vollbrachten Periode denen der früheren Perioden. So daß nicht derselbe Sokrates wiedergeboren wird, sondern einer, der dem Sokrates ohne Abweichung gleich ist und heiraten wird eine andere ohne Abweichung gleiche Xanthippe und angeklagt werden wird von ohne Abweichung gleichen Anytos und Melitos.“

Ja an einer anderen Stelle ruft Origenes aus (c. Cels. V, c. 20, p. 592 sqq.): „Es sagen aber die Stoiker, daß

---

[1]) *ὁ μὲν οὖν Κέλσος, μόνην τῶν θνητῶν περίοδον κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἐξ ἀνάγκης φησὶν ἀεὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι, τῶν δὲ Στωϊκῶν οἱ πλείους οὐ μόνον τὴν τῶν θνητῶν περίοδον τοιαύτην εἶναί φασιν, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἀθανάτων κατ τῶν κατ᾽ αὐτοὺς θεῶν· μετὰ γὰρ τὴν τοῦ παντὸς ἐκπύρωσις ἀπειράκις γενομένην καὶ ἀπειράκις ἐσομένην, ἡ αὐτὴ τάξις ἀπ᾽ ἀρχῆς μέχρι τέλους πάντων γέγονέ τε καὶ ἔσται· πειρώμενοι μέντοι θεραπεύειν πως τὰς ἀπεμφάσεις οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, οὐκ οἶδ᾽ ὅπως, ἀπαραλλάκτους φασὶν ἔσεσθαι κατὰ περίοδον τοῖς ἀπὸ τῶν προτέρων περιόδων πάντας· ἵνα μὴ Σωκράτης παλιγγένηται, ἀλλ᾽ ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει, γαμήσων ἀπαράλλακτον τὴν Ξανθίππην κτλ.*

nach einer bestimmten Periode die ἐκπύρωσις des Alls eintreten werde und hierauf eine Weltgliederung, die alles ohne Abweichung gleich hat wie in der früheren Periode."

„— — Ja, was noch lächerlicher ist als dieses, unverändert gleiche Gewänder (ἀπαράλλακτα ἱμάτια) mit denen in der früheren Periode wird Sokrates anziehen, in dem unverändert gleichen Athen, wie in der früheren Periode wird er sein" etc.

Billig fragt man sich, was hat das alles zu bedeuten?

Wir haben im Verlauf dieses ganzen Werkes gezeigt, daß wir keine sonderlich große Meinung von der spekulativen Kraft und Begabung der Stoiker haben. Aber deswegen waren es doch noch immer keine Männer, denen man im Ernste zutrauen kann, daß sie sich mit sinnlosen Abenteuerlichkeiten trugen, falls diese nicht eben eine ganz andere Bedeutung haben oder mindestens ursprünglich gehabt haben sollten.

Zumal bei ihnen dieser Weltuntergang und diese Rückkehr bis ins kleinste Detail nicht einmal irgend welche religiöse Bedeutung hat noch haben konnte und auch nicht Rückkehr des Individuellen, sondern nur eines unverändert Gleichen besagen soll. Wie dies alles endlich noch dazu an den Umlauf der Gestirne geknüpft war, wie die ἐκπύρωσις eintritt, wenn jene in ihren Ausgangspunkt rückkehren, wie mit der fortgesetzten Bewegung der Gestirne wieder die neue Weltgliederung eintritt, und deswegen bis ins kleinste Detail ein gleicher Sokrates mit gleichen Kleidern wiederkommen muß, weil jene siderische Bewegung wieder dieselbe ist, wie alles das endlich nach Kleanthes — scheinbar ganz widersprechend den anderen Zeugnissen — eine seitens der Sonne vorgenommene Umwandlung der Gestirne in sich

— zu der diese anderen Gestirne *kooperieren* — sein soll (und obgleich doch mit der Rückkehr der Gestirne zu ihrer ursprünglichen *Stellung* an und für sich, und auch nach allen angeführten Berichten, durchaus keine Änderung oder Aufhebung der Gestirne gegeben ist) und wie nun alles dieses wieder mit dem in der Welt ja stetig, auch wenn jene siderische Konjunktion nicht eintritt, aus dem Feuchten sich entwickelnden *Feuer* zusammenhängen und eine Austrocknung *alles Feuchten* und einen Weltuntergang plötzlich herbeiführen soll, — alles dieses, sagen wir, bildet, wie es scheint, ein Konglomerat der in ihrer Gesamtheit wie im einzelnen sonderbarsten Unbegreiflichkeiten, dem in der Tat noch nirgends, soviel wir wissen, irgend ein befriedigender Sinn abgewonnen worden ist. Es würde, wenn eben nichts anderes darin zu sehen wäre, diese ἐκπύρωσις ein Gewebe von zum Teil ganz kindischen Sinnlosigkeiten sein, von welchem man den christlichen Kirchenvätern wirklich recht geben müßte in all dem Spott, mit dem sie es überschütten. — Wer dagegen nur einigermaßen jenes das gesamte Altertum und selbst seine denkendsten Köpfe beherrschende Gesetz erwägt, abstrakte Natur- und Verstandesgesetze in einer *sinnlichen* Form auszudrücken und diese sinnlichen Darstellungen solange zirkulieren zu lassen und sie um einzelne Züge zu vermehren, bis man endlich über die ursprüngliche Bedeutung ungewiß wurde und die sinnliche Einkleidung selbst für die Sache nahm, — der wird überzeugt sein, daß auch diesen von den Stoikern in Kurs gesetzten Geschichten mindestens *ursprünglich* etwas ganz anderes zugrunde liegen muß.

Aber um dies ganz deutlich zu sehen, ist es nur nötig, eine andere Stelle über diese ἐκπύρωσις anzuführen, *welche, indem sie den Widerspruch am höch-*

sten treibt, damit zugleich auch seine Auflösung hervortreten läßt.

Wir meinen eine Stelle des in der heidnischen Philosophie bekanntlich ganz wohl bewanderten heiligen Augustinus de civitat. dei XII, c. 13, (ed. Bened. Ord. Venet. 1807, T. III, p. 408), wo er eben von dem hier in Rede stehenden stoischen Dogma spricht: „De revolutione saeculorum, quibus certo fine conclusis, universa semper in eandem ordinem eandemque speciem reditura quidem philosophi crediderunt."

Augustinus bemerkt hierzu: „Hanc autem se philosophi mundi hujus non aliter putaverunt posse vel debere dissolvere, nisi ut circumitus temporum inducerent, quibus eadem semper fuisse renovata atque repetita in rerum natura atque ita deinceps fore sine cessatione asseverarent volumina venientium praetereuntiumque saeculorum; sive *in mundo permanente* isti circumitus fierent, sive certis intervallis oriens et occidens mundus eadem semper quasi nova, quae transacta et quae ventura sunt, exhiberet."

Also noch Augustinus kannte eine solche stoische Tradition, nach welcher jener Weltuntergang gar kein Weltuntergang, die ἐκπύρωσις keine wirkliche Verbrennung ist, vielmehr jene, diese ἐκπύρωσις bewirkende, periodische Wiederkehr der Gestirne in ihre ursprüngliche Stellung und die hierauf folgenden eine erneuerte Wiederkehr der früheren Dinge herbeiführenden neuen Umlaufs-Perioden der Abweichung und Rückkehr zu jener Konjunktion — sämtlich nur in der gegenwärtigen Welt und unter der Fortdauer derselben (in permanente mundo) sich vollbringen! Ja, diese Tradition scheint selbst die allgemeinere gewesen zu sein. Denn während Augustinus

die Sache mit einem sive in mundo permanente, sive oriens et occidens hinstellt, kennt Origenes wenigstens a. a. O. gar keine andere Auffassung von der Sache! Denn nun erst ist es Zeit, mit dem Schluß der früher bezogenen Stelle desselben (c. Celsum IV, c. 67, p. 555) hervorzurücken, wo Origenes gesagt hat, „nach den Stoikern werde nicht derselbe Sokrates wiedergeboren, sondern nur ein ohne Abweichung ihm Gleicher (*ἵνα μὴ Σωκράτης παλινγένηται, ἀλλ' ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει*), um eine eben solche der Xanthippe ohne Abweichung Gleiche zu heiraten und von ohne Abweichung gleichen Anytus und Melitus angeklagt zu werden." Unmittelbar nach diesen oben p. 283 sqq. bezogenen Worten fährt er aber fort: *„οὐκ οἶδα δὲ πῶς ὁ μὲν κόσμος ἀεὶ ὁ αὐτός ἐστι καὶ οὐκ ἀπαράλλακτος ἕτερος ἑτέρῳ· τὰ δ' ἐν αὐτῷ οὐ τὰ αὐτά, ἀλλ' ἀπαράλλακτα"*. „Nicht begreife ich aber, wie dabei nun doch die Welt selbst immer dieselbe sein soll und nicht bloß eine andere der anderen nur ohne Abweichung gleiche (wie Sokrates etc.), die Dinge aber dagegen, die in der Welt sind, nicht dieselben, sondern nur den früheren ohne Abweichung gleiche sein sollen"!

Origenes faßt es hier also sogar als die allgemeine Meinung der Stoiker auf, daß zum Unterschiede von den einzelnen Dingen, die in den verschiedenen Perioden nicht identisch, sondern bloß ohne Abweichung gleich sind, die Welt selbst in allen diesen Perioden immer ein und dieselbe fortdauernde sei[1]).

[1]) Dem entspricht auch ganz die stoisch-physische Ausführung bei Macrobius in Somn. Scip. II, c. 10, p. 158, ed. Bip.: Cum ergo calor nutritatur humore, haec vicissitudo contingit, ut modo calor, modo humor exuberet; evenit enim,

Es bedurfte aber wohl eben nur der Anführung dieser Stellen, um evident klar zu machen, was wohl schon oben transparent genug war, daß die ganze ἐκπύρωσις der Stoiker, mindestens ursprünglich, von jeder Weltvernichtung und Verbrennung himmelweit entfernt und eben gar nichts anderes ist und bedeutet, als — eine astronomisch-siderische Umlaufsperiode, eine bloße ἀποκατάστασις der Gestirne, die wir manchmal ja auch anderwärts, und zwar selbst da, wo es sich doch sogar um eine siderisch-chronologische Periode, wie die Phönix-Periode handelt, als eine ἀποκατάστασις der Dinge ausgesprochen finden, z. B. bei Horapollo Hierogl. II, c. 57, p. 82, Leemans., wo es vom Phönix heißt: *ἐκεῖνος γὰρ ὅτε γεννᾶται, ἀποκατάστασις γίνεται πραγμάτων.* —

Und warum gerade nach dem heraklitischen System ganz besonders die ἀποκατάστασις der Gestirne als eine ἀποκατάστασις der Sachen ausgesprochen und dargestellt werden konnte, werden wir gleich näher sehen.

Zuvörderst heben wir nur noch hervor, daß es ja fest-

---

ut ignis usque ad maximum enutritus augmentum haustum vincat humorem et sic aëris mutata temperies licentiam praestet incendio et terra penitus flagrantia immissi ignis uratur; sed mox impetu caloris absumto, paulatim vires revertuntur humori, cum magna pars ignis incendiis erogata, minus jam de renascente humore (die Welt ist also dabei gar nicht untergegangen, wie Macrobius auch bald ausdrücklich sagt) consumat, ac rursus longo temporum tractu ita crescens humor altius vincit, ut terris infundatur eluvio; rursusque calor post hoc vires resumit et ita fit, ut *manente* mundo inter exsuperantis caloris humorisque, terrarum cultus cum hominum genere saepe intercidat. Man vgl. damit einstweilen den Heraklitiker (oben p. 111 sqq., p. 216 sqq.), bis unten bei Betrachtung der platonischen Stellen dieser Ort noch deutlicher und wichtiger werden wird.

steht, daß Heraklit ein großes Jahr kannte und lehrte. Dies berichten uns die Placita II, 32, p. 593, W.; Stobaeus, Ecl. Phys. p. 264; Galenus, hist. phil. XIX, p. 284, K.; Eusebius Praep. Ev. XV, c. 24, und, wenn auch in der Zahl abweichend, besonders Censorinus a. o. a. O. Ein großes Jahr aber bedeutet immer[1]) eine *ἀποκατάστασις* der Gestirne, wie ja auch Censorinus, nachdem er die obige Definition gegeben hat, das große Jahr sei ein solches, „quem Solis, Lunae vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur," fortfährt, ein solches Jahr (hunc sc. annum) habe nun unter anderen auch Heraklitus und Linus angenommen und auf 10 800 Jahre bestimmt. —

Es steht also fest, daß Heraklit eine solche *ἀποκατάστασις* der Gestirne in seinem Werke erwähnt und irgend etwas an sie geknüpft hat. Er ist sogar, bis auf die mythische Figur des Linus und des Orpheus, der erste historische Philosoph, der bei Censorinus oder anderwärts als ein solches Jahr und somit eine solche *ἀποκατάστασις* der Gestirne kennend erwähnt wird. Ja betrachtet man nur ein wenig näher die Erklärung, die Censorinus davon gibt: als einen Zeitraum, der durch jenen in sich zurückkehrenden Kreislauf aller Planeten beschrieben wird, und erwägt man hierbei, wie bedeutungsvoll dem Heraklit, nach seiner Philosophie, jeder solcher in sich zurückkehrende Kreislauf erschien und erscheinen mußte; wie z. B. nach jener anderen Stelle desselben Censorinus

[1]) d. h. wo es nicht bloß eine kalendarisch-chronologische Ausgleichungsperiode ist, was ja aber niemand von dem heraklitischen großen Jahr von 10 800 oder 18 000 Jahren würde annehmen können, was auch gegen das bestimmte Zeugnis des Censorinus angeht und überhaupt unmöglich ist.

(c. XVI, p. 79, Hav.) gerade er der Vater jener Definition der γενεά, als eines Zeitkreislaufes (orbis aetatis) ist, innerhalb dessen die menschliche Natur zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt (— man vgl. das oben p. 188 sqq. Gesagte —), so liegt auf der Hand, wie hochwichtig dem Heraklit, sobald er einmal irgendwoher von einer solchen ἀποκατάστασις der Gestirne Kunde erhalten hatte, dieses Faktum sich darstellen mußte. In beiden Definitionen lebt nur ein und derselbe Grundgedanke. Er hatte jenen im kleinen in sich zurückkehrenden Kreislauf innerhalb der menschlichen Natur zur Basis seiner chronologischen Bestimmung gemacht und das Menschenalter oder die γενεά auf Grund dessen auf 30 Jahre festgesetzt, — es war für ihn nur höchst konsequent und seiner Philosophie angemessen, wenn er auch jenen größten kosmischen in sich zurückkehrenden Kreislauf, den die siderische ἀποκατάστασις darstellt, zu einer höchst wesentlichen kosmischen Periode machte und in gewisser Weise als die Dauer oder das Alter einer kosmischen Generation bestimmte. —

In welcher näheren Weise konnte aber Heraklit eine solche Bestimmung mit seiner gesamten Physik vermitteln? Wenn es gelingt, diese Frage zu beantworten, so wird damit zugleich auch mit letzter Evidenz erklärt sein, wieso diese ἀποκατάστασις der Gestirne und die damit gegebene physische Bestimmung so leicht dazu kommen konnte, die sinnliche Einkleidung einer ἐκπύρωσις zu erhalten, und wie sich dies solange teils mit, teils ohne das Bewußtsein ihrer Bedeutung wiederholen konnte, bis sich dieses Bewußtsein endlich ganz verlor. Es wird sich also erst durch die Beantwortung dieser Frage das wahre und positive Wesen der stoischen wie heraklitischen ἐκπύρωσις ergeben.

Wir halten aber die Beantwortung dieser Frage im allgemeinen und sogar bis zu einer gewissen näheren Grenze nicht für unmöglich. Ja wir sind der Meinung, daß die Momente für diese Antwort, und zum Teil selbst die Beweise dafür, schon in allem Bisherigen enthalten sind.

Wir haben oben (p. 166—186) gesehen, daß nach Heraklit die Sonne zwar immer neu wird, indem sie auch im Laufe eines Tages sich beständig durch die Umwandlung des Meeres in ihr Feuer ergänzt, daß Heraklit aber auch noch die weitere Maßbestimmung für die Sonne getroffen hat, daß sie täglich neu sei, — in dem Sinne, daß sie aus dem Laufe des einen Tages in den anderen hinüber auch nicht ein Atom ihres Daseins bewahren kann, da noch in dem Laufe des ersten Tages das gesamte Quantum des in demselben in Sonnenfeuer sich umwandelnden Meeres durch das ebenso beständige Umwandeln des Sonnenfeuers in Wasser (oder Verlöschen) wieder rückwandelt und in die *θάλαττα* zurückgekehrt ist.

Bei der Sonne vollzieht sich also diese totale Renovation im Laufe eines Tages. Die anderen Gestirne sind, wie uns die Berichterstatter von Heraklit versichern, weit entfernter von der Erde als die Sonne; sie bewegen sich zum Teil (der Mond) durch einen unreineren Umkreis, sie nähren sich, wie die Berichterstatter weiter versichern, aus der dunklen *ἀναθυμίασις* oder der sich aus der Erde entwickelnden Feuchtigkeit. Und besonders, was hiermit zusammenhängt und aus Heraklits eigenen Worten hervorgeht, ihr Feuer ist bei weitem nicht so intensiv als das der Sonne, da ihr Licht nicht einmal die Nacht verscheuchen könnte.

Aus allen diesen Gründen muß freilich jener Umwandlungs- und Erzeugungsprozeß der Gestirne aus der

μεταβολή des Feuchten und der Erde weit langsamer vor sich gehen als bei der Sonne; die totale Renovation dieser Gestirne [1]) muß bei jedem derselben viel länger dauern, als die der Sonne. Aber bei alledem muß immer einmal der Zeitpunkt auch bei den Gestirnen eintreten, wo von einem gegebenen Moment ab gerechnet, ihr totales Dasein wieder renoviert ist, d. h. wo die *μεταβολή* des Feuchten und der Erde, welche sich mäh-

[1]) Zunächst ganz unscheinbare, aber deswegen nicht weniger wichtige, in dem Zusammenhange mit dem oben ferner Auszuführenden auch wohl hinreichend klare Spuren dieses kosmisch-siderischen Prozesses liegen auch bei dem Herakliti\-tiker, dem Pseudo-Hippokrates de diaeta I., vor. So in den schon oben (p. 179) hervorgehobenen Worten ib. p. 628, Kuehn.: „*ἄστρων τε ἐπιτολὰς καὶ δυσίας γινώσκειν δεῖ ὅκως ἐπίστηται τὰς μεταβολὰς καὶ δυσίας φυλάσσειν καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὅλου κόσμου κτλ.*" in welchen offenbar unserer früheren Ausführung gemäß die auf- und untergehende Laufbahn der Gestirne — und nicht bloß der Sonne — mit der allgemeinen realen *μεταβολή* verknüpft und als sie vermittelnd erscheint. Aber noch mehr, p. 630 heißt es bei demselben Autor, indem er den menschlichen Körper physiologisiert: *αἱ μὲν πρὸς τὰ κοῖλα τῶν ὑγρῶν σελήνης δύναμιν, αἱ δὲ ἐς τὴν ἔξω περιφορὰν, πρὸς τὸν περιέχοντα πάγον, ἄστρων δύναμιν.* Es sind wenige Worte, die aber in diesem Zusammenhang gewiß einen deutlichen Blick auf ihren großen Hintergrund im kosmischen Systeme des Ephesiers fallen lassen. Das Feuchte im Körper entspricht der *δύναμις* des Mondes, seine feste Umgebung der *δύναμις* der Gestirne (das Feurige selbstredend der *δύναμις* der Sonne). Wenn Sonne, Mond und Gestirne somit eine solche unterschiedene *δύναμις* haben, so muß auch ihre Wechselwirkung mit der Erde, ihre Renovation und ebenso ihre Bahn von entsprechender Verschiedenheit gewesen sein und man sieht, daß die (siehe oben p. 187) Ernährung der Gestirne aus der aus der Erde sich entwickelnden *ἐπίγειος ἀναθυμίασις* schwerlich erst stoische Erfindung ist.

lich in das Feuer dieser Gestirne umwandelt, wieder durch dieses Feuer hindurch in die *θάλαττα* zurückgekehrt ist.

Wir haben ferner im § 23, auf dessen Ausführungen wir hier überhaupt zurückverweisen müssen, gesehen, wie die Sonne in ihrem Tageslauf — und somit auch in ihrem Jahreslauf, denn auch Sommer und Winter beruhen ja bei Heraklit nach allen Berichterstattern nur auf denselben Verhältnissen wie Tag und Nacht*) — nur das Maß angibt der ihr zugrunde liegenden *μεταβολή* und ihrer beiden stets fortdauernden, aber wechselnd quantitativ überwiegenden Seiten, der Umwandlung in Feuer und der Rückwandlung in Meer (des Entzündens und Verlöschens).

Wir haben gesehen, wie Heraklit bemüht war, in der Bahn der Sonne feste Maße und Übergangspunkte für dies quantitative Verhältnis, welches ihr Lauf darstellt, anzugeben, wie ihm aber die totale Erneuerung derselben erst dann eingetreten war, wenn sie wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt ist. Es ist somit nur von strenger Analogie, ja eigentlich beinahe notwendig, daß sich Heraklit auch jene totale Erneuerung aller Gestirne mit der Vollendung ihrer längsten Bahn und der Rückkehr eines jeden von ihnen zu seinem Ausgangspunkte verbunden gedacht hat. — Werfen wir ferner einen Blick auf die andere Seite dieses siderischen Prozesses, auf die eigentliche gegenständliche Welt, so wissen wir ja, daß nach Heraklit jedes Existierende, auch die Erde und ihre festesten Formen, einmal wieder in Feuer umgesetzt wird. Natürlich, denn jedes

---

*) Vgl. jetzt das neue Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10, p. 283: „*ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος κτλ.*

geht mählich in Feuchtes über und wird aus diesem in *Sonnen- und Gestirnfeuer* umgewandelt, so wie es aus diesem wieder in Meer sich umwandelt usf. *Ein* Moment also muß einmal kommen, wo *jedes Atom des gesamten* κόσμος *den Kreislauf des Daseins durchgemacht hat* und durch die Form des *Feuers* hindurchgejagt worden ist. Und indem sich Heraklit, wie gezeigt, diesen Moment als mit der *Vollendung der Bahn der Planeten verknüpft* dachte, — kam er zu der ἀποκατάστασις der Gestirne als zu der großen Periode der gesamten *kosmischen Erneuerung* oder der *kosmischen Generation*, wie wir vorhin sagten. Ja er *konnte* sich nach dem Vorigen (s. p. 178 sqq.) diesen Moment konsequenterweise nicht anders als mit der Rückkehr aller Gestirne zu ihrer ursprünglichen Stellung verbunden denken. Denn so lange sie noch *in* ihrer Bahn begriffen waren, war eben ihre eigene *totale* Renovation noch *nicht* eingetreten, und es gab noch somit ein Atom, das diesen Kreislauf des Daseins noch nicht durchgemacht hatte. —

Wie also Heraklit gesagt hat, daß die Sonne *täglich neu* sei, ohne damit *beständiges* Werden aufzuheben, wie etwa von der modernen Physiologie hin und wieder gesagt worden ist, daß der Mensch infolge seines beständigen Sekretions- und Reproduktionsprozesses immer in sieben Jahren ein gänzlich *neuer* geworden sei, ohne ihn deshalb doch hierbei sterben zu lassen, so hat Heraklit eine solche Periode für die gesamte *kosmische Erneuerung* bestimmt, ohne dabei an einen Weltuntergang und eine *reale* ἐκπύρωσις zu denken.

Wenn es eine Stelle gibt, welche *vorzugsweise* das hier Entwickelte bestätigt, so sind es jene dunklen, oben (p. 280) zitierten Worte des Kleanthes, die gewiß

bisher unverständlich sein mußten, jetzt aber ihr volles Licht erhalten. Kleanthes hat nach Plutarch, indem er dadurch die *ἐκπύρωσις* beweisen wollte, gesagt, daß die Sonne den Mond und die übrigen Gestirne alle mit sich ausgleiche (sich ganz gleich mache) und in sich selbst umwandle (*ἐξομοιῶσαι πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν*) und daß die Gestirne selbst hierzu kooperieren (*συνεργοῦσαι τῷ ἡλίῳ*). Es liegt jetzt klar vor, wie richtig dies ist, denn indem die Gestirne sich während der Vollendung ihrer Bahn mählich renovieren, wandelt sich eben ihr Feuer in Meer um, das wieder von der Sonne resorbiert wird. Und indem so mit der Rückkehr der Gestirne in ihren Ausgangspunkt die totale Erneuerung der Gestirne und also die totale Umwandlung ihrer früheren Feuersubstanz in Meer eingetreten ist, für den rascheren Prozeß der Sonne aber jeder Tag die totale Erneuerung aus dem Meer bewirkt, ist somit mit dieser vollbrachten *ἀποκατάστασις* auch die ganze Substanz der Gestirne durch die Sonne hindurchgetrieben oder sie sind unter ihrer eigenen Mitwirkung von dieser in sich umgewandelt worden!

Eine frappante Bestätigung dessen enthalten vielleicht auch noch die Verse des Kleanthes in seinem Hymnus auf Zeus, worin er von diesem sagt, daß er durch den „immerlebenden Blitzstrahl" (*ἀεὶ ζώοντα κεραυνόν*) erfülle

„— — das Wort, das gemeinsame, welches durch alles geht,
Zu den Lichtern den großen sich mischend wie zu den kleinen[1]).

[1]) Nach Mohnikes Übersetzung. — Man sieht auch hier beiläufig wieder das so oft dargelegte Verhältnis; das immer-

Ὦ σὺ κατευθύνεις κοῖνον λόγον, ὃς διὰ πάντων
φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν.

Der Beweis für unsere gesamte Entwicklung liegt aber überhaupt nicht in e i n e r Stelle. Es gibt freilich keine einzelne Nachricht, die das geradezu besagt[1]). Aber der Beweis scheint uns eben e i n v e r h ä l t n i s m ä ß i g s t ä r k e r e r zu sein[2]). Er liegt eben in der gesamten Darstel-

---

l e b e n d e k o s m i s c h e Feuer ist nur der D i e n e r und V o l l s t r e c k e r des Logos; es ist aber r e a l sich entzündend und verlöschend.

[1]) Beinahe muß man aber auf Grund des obigen Fundamentes sogar als eine solche p o s i t i v e N a c h r i c h t über Heraklit in Anspruch nehmen, was Plato im Timaeus p. 37, E., sqq. von der Z e i t sagt, welche durch die Bewegung der Sonne, des Mondes und der fünf Wandelsterne e r z e u g t werde (wovon wir jetzt und in bezug auf die S o n n e schon oben p. 171 sqq., p. 184 sqq. gesehen haben, wie dies w ö r t l i c h bei Heraklit der F a l l), wie er dabei die Sonne als ein M a ß der Zeit am Himmel entzünden und die Zeit dann durch die *ἀποκατάστασις* der Gestirne vollenden läßt, mit den Worten: Nichtsdestoweniger läßt sich begreifen, wie die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann ausfüllt, wenn die Schnelligkeiten aller acht Kreisläufe gegeneinander vollendet zu demselben Ausgang zurückgekehrt sind etc." Wir kommen bald hierauf näher zurück.

[2]) Daß immerhin noch manche Mittelglieder über die nähere Durchführung dieser physisch-siderischen *μεταβολή* Heraklits fehlen, ist freilich nicht zu leugnen, obgleich er schwerlich sehr ins einzelne dabei gegangen sein dürfte und vergleichungsweise gewiß nicht soweit wie Plato im später zu betrachtenden Timaeus. Auch liegen noch manche Spuren von solchen Mittelgliedern aus dem sich zur *ἀποκατάστασις* abschließenden Prozeß der Gestirne vor, wenn auch ihrer Vereinzelung wegen manche nur schwer zu entziffern sind. Manches werden wir im Verlaufe noch hervortreten sehen, hier verweisen wir zunächst auf die oben p. 180, 181, 293 in den Noten aus dem Heraklitiker beigebrachten Stellen. Zu jenen schwer zu ent-

lung; er liegt hauptsächlich auch in der befriedigenden und übereinstimmenden Auflösung, welche jetzt alle bisher scheinbar noch so widersprechenden Berichte und Tatsachen finden. Vieles sogar, was zunächst weit ab zu liegen scheint, gewinnt erst jetzt ganzes konkretes Verständnis. Es kann nicht unser Zweck sein, hier alles zusammenzustellen oder alle an den anderen Orten dieses Buches zerstreuten Stellen durchzugehen, welche nun von

---

ziffernden Spuren rechnen wir auch die Nachricht bei Lydus de mensibus c. VI, p. 38, R. *ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ Ἡράκλειτος γενεὰν τὸν μῆνα* (unbedingt bei Heraklit noch mit der Bedeutung von Mond selbst zusammenfallend) *καλεῖ*. Ein Zusammenhang mit dem Wesen und der Zahl der Zeugung (nach seiner Definition p. 190) liegt hierin wohl gewiß vor, so daß ich auch der Meinung bin, daß dem Berichte des falschen Origenes Philosophumena I., c. 4, p. 884, de la Rue von Heraklit: *καὶ ὥςπερ ὁ Ἐμπεδοκλῆς πάντα τὸν καθ' ἡμᾶς τόπον ἔφη κακῶν μέστον εἶναι καὶ μέχρι δὲ σελήνης τὰ κακὰ φθάνειν ἐκ τῶν περὶ γῆν τόπου τιθέντα, περαιτέρω δὲ μὴ χωρεῖν, ἅτε καθαρωτέρου τῶν ὑπὲρ τὴν σελήνην παντὸς ὄντος τόπου· οὕτω καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ ἔδοξεν*, — ein Bericht, den man ohne jenes Vorige für eine ganz willkürliche und rein grundlose Übertragung von Empedokles auf Heraklit halten müßte — doch wenigstens irgend etwas beim Ephesier zugrunde liegt, zumal auch, wenn man sich jener obigen Worte des Heraklitikers erinnert — — *τῶν ὑγρῶν σελήνης δύναμιν*! Jedenfalls dürfte sich schon aus diesen Worten zeigen und durch die Stelle des Lydus nur bestärkt werden, daß der Mond als Symbol und als Gestirne der feuchten Zeugung bei den Griechen auch nicht erst „neuplatonisch", sondern heraklitischen Ursprungs ist. (Von den Ägyptern bekundet uns diese Anschauung Plut. de Is. et Os. c. 41: *τὴν μὲν γὰρ Σελήνην γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν, εὐμενῆ καὶ γοναῖς ζώων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσεσι*). — Wir haben übrigens über den Zusammenhang jener und anderer Stellen miteinander eine eigene Meinung, die wir indes zur Zeit noch auf sich beruhen lassen.

hier aus ihre zusammenstimmende Erklärung finden und diese rückwirkend bestätigen. Einige Bemerkungen mögen genügen, da sich jedem bei näherer Betrachtung des heraklitischen Stoffes hinreichend viele aufdrängen werden. So sieht man jetzt, wie wörtlich und auch physisch jener eigentümliche, so oft in den Fragmenten wie den Berichten wiederkehrende Ausdruck Heraklits zu nehmen ist, mit welchem er seinen alles durchwaltenden Logos als einen „πάντα διὰ πάντων" „alles durch alles," hindurchleitenden oder hindurchsteuernden bezeichnet, wie z. B. in dem Fragment (§ 15) von der γνώμη, ἥτε οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.

Es ist jetzt kein Pleonasmus mehr und keine Unklarheit in diesem ständigen Terminus des Ephesiers. Denn wirklich haben wir gesehen, wie während einer solchen Periode kosmischer Generation jedes Atom des kosmischen Daseins durch alle Existenzformen desselben hindurchgetrieben und hindurchgesteuert wird[1]). Ebenso erlangt jetzt erst ihr konkretes

[1]) Darum besteht auch eben alle Weisheit darin, die — mit der εἱμαρμένη identische — γνώμη zu wissen, welche das Gesetz dieses kosmischen Kreislaufes für alles Dasein bildet. Die Stoiker drücken das bei Nemesius a. a. O. so aus, daß diejenigen Götter, welche bei der ἐκπύρωσις nicht zugrunde gehen und also eine Periode überleben, aus dieser alles Künftige im voraus wissen, weil in den folgenden Perioden nichts Fremdes sich vollbringt (τοὺς δὲ θεοὺς, τοὺς μὴ ὑποκειμένους τῇ φθορᾷ ταύτῃ παρακολουθήσαντες μιᾷ περιόδῳ, γινώσκειν ἐκ ταύτης πάντα τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ἐν ταῖς ἑξῆς περιόδοις· οὐδὲν γὰρ ξένον ἔσεσθαι). Die Periode ist ja eben nur der aufgerollte Leib des kosmischen Kreislaufes, wie die γνώμη sein ideelles Gesetz ist. Bei Heraklit, der seines Begriffes überall mächtig bleibt, braucht man daher keine Periode realiter mit durchzumachen, sondern es genügt,

physisches Verständnis die Beschreibung, die Plato im Kratylos (p. 412 sqq.) von dem heraklitischen Prinzip (dem *δίκαιον*) gibt, es schildernd als „das durch alles Hindurchgehende, durch welches alles Werdende erst wird, und als deshalb das Schnellste und Feinste, denn nicht könnte es sonst durch alles Gehende hindurchgehen, wenn es nicht das Feinste wäre, so daß nichts es aufhält, und das Schnellste, so daß es sich zu dem anderen wie zu Stehendem verhält; da es nun aber alles andere hindurchgehend durchwaltet (*ἐπεὶ δ' οὖν ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν*), so ist ihm nun eben dieser Name — *δίκαιον* — mit Recht gesetzt worden." Besonders frappant ist es aber, wie Plato nun dennoch bald darauf einen Heraklitiker von diesem alles durchwaltenden Gerechten sagen lassen kann, es sei die Sonne „denn diese allein durchwalte hindurchgehend und verbrennend das Seiende," *τοῦτον γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν τὰ ὄντα.* Es liegt auf der Hand, wie Platon in diesen Worten sich auf nichts anderes bezieht, als auf den eben geschilderten siderischen Prozeß und wie er nur ganz dasselbe sagt, was in den scheinbar ganz abliegenden und doch, wie sich ergeben hat, tief identischen, vorher betrachteten Worten des Kleanthes ent-

---

die *γνώμη* zu kennen, wie dies auch Marc. Anton. XI, 2 von der Seele sagt: „— — *τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν ὅλων ἐμπεριλαμβάνει καὶ περινοεῖ καὶ θεωρεῖ, ὅτι οὐδὲν νεώτερον ὄψονται οἱ μεθ' ἡμᾶς*"*) *κτλ.*

*) Jetzt wird aber auch klar sein, worauf wir Bd. I, p. 536, Anm. u. p. 537 hinwiesen, ohne dort dies ganz deutlich machen zu können, wie auch dieses absolute Wissen, diese *γνώμη*, bei Heraklit immer nur ein Wissen des Objektiven und kein sich selbst erfassendes Wissen, keine Intelligenz ist.

halten ist, daß die Sonne alle Gestirne in sich umwandle etc.

Auch was uns Eusebius Praep. Ev. XIV, 3. von den Grenzen der Zeit sagt, *πυρὸς ἀμοιβὴν γὰρ εἶναι τὰ πάντα, χρόνον τε ὡρίσθαι τῆς τῶν πάντων εἰς τὸ πῦρ ἀναλύσεως καὶ τῆς ἐκ τούτου γενέσεως*, alles sei Umwandlung aus Feuer, die Zeit aber werde begrenzt durch die Auflösung aller Dinge in das Feuer und durch die Entstehung aus demselben, — ist jetzt so klar wie richtig und gar nicht mehr irreführend. Jene große Periode der *ἀποκατάστασις* der Gestirne ist das Maß, innerhalb dessen jedes Sein sich durch das Feuer, aus dessen Umwandlung es entstanden ist, wieder hindurchgetrieben hat und die Zeit wie ein Kreis (vgl. oben p. 184, 1. und das Fragment Bd. I, p. 168 sqq.) wieder in ihren eigenen Ausgangspunkt zurückkehrt. Nichts anderes liegt aber auch dem Berichte zugrunde, daß (s. Bd. I, p. 162) nach Heraklit die Grenze von allem eine gewesen sei. Ja jetzt erlangt auch erst ihr besseres physisches Verständnis die Nachricht des Sextus (s. Bd. I, p. 561 sqq.), daß einige bei Heraklit statt des Feuers vielmehr die Zeit als die *ἀρχή* des Seienden angesehen haben[1]. Auch die heraklitische *εἱμαρμένη* und die Definitionen, die uns die Berichterstatter von ihr geben, gewinnen erst jetzt ihre physische Seite und ihren bestimmten Sinn. Sie wird uns ja erklärt als der „aus dem Gesetze des Gegenlaufes weltbildende Logos" (s. Bd. I, p. 520) und, wie es anderwärts heißt (Bd. I, p. 521—22), als der sich durch die Wesenheit des Alls hindurchziehende Logos, *„αὐτὴ δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένον."* Sie ist also „der

---

[1]) Vgl. über die Zeit noch oben p. 185 sqq.

Same der Entstehung des Alls und das festgesetzte Maß des Umlaufs oder der Periode," d. h. der Periode, die wir soeben betrachtet haben. Sie ist eben die vorherbestimmte Notwendigkeit, d. h. sie ist jene vorausbestimmte unzerreißliche (s. Bd. I, p. 512 sqq. und p. 585 sqq.) Reihenfolge von Umwandlungen, die jedes einzelne kosmische Dasein durchlaufen muß, bis der große Kreis der gesamten kosmischen Erneuerungen geschlossen ist und hiermit derselbe Kreislauf von neuem beginnt. Freilich wird also, wer diese *εἱμαρμένη* oder *γνώμη* einmal kennt, alles wissen, nicht nur, was ist, sondern auch was sein wird; denn er wird das Gesetz wissen, welches durch alle Ewigkeit hindurch alles durch alles hindurchsteuern wird. —

Ganz besonders wird aber auch die vorstehende Entwicklung bewährt und die in ihr gegebene Auflösung der heraklitischen *ἐκπύρωσις* über jeden Zweifel erhoben, wenn man von hier aus einen Rückblick auf die letzten drei Paragraphen wirft und die in ihnen angeführten Stellen. Alle Schwierigkeit, jeder scheinbare Widerspruch in den Berichten ist jetzt gehoben und erklärt, und es gibt keine Stelle mehr, die sich jetzt nicht von selbst befriedigend auflöste.

Wenn uns z. B. oben p. 238 Simplicius sagte: *γενητὸν δὲ καὶ φθαρτὸν τὸν ἕνα κόσμον ποιοῦσιν, ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι κόσμον, οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεὶ, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους, ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Διογένης καὶ ὕστερον οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς,* so ist jetzt der Widerspruch, der früher noch darin vorzuliegen scheinen mußte, daß die Welt einerseits eine und zugleich auch immer ist, und dennoch andererseits diese eine immerseiende Welt nicht nur beständig — denn dies wäre kein Widerspruch — sondern gerade „nach

gewissen Zeitumläufen" eine andere wird, vollständig gehoben, und es ist dargetan, wie wenig deshalb hierin ein realer, mit dem Weltbestande in der Zeit wechselnder Weltuntergang vorzuliegen braucht und wie wenig er auch nach Simplicius selbst darin vorliegen soll, da dieser ja in dem ersten Teil dieser Stelle, so wie anderwärts (p. 269) demselben ausdrücklich widerspricht. Ebenso hat sich nun gezeigt, wie gar nichts für eine reale ἐκπύρωσις daraus geschlossen werden kann, wenn in dieser Stelle, wie anderwärts, Heraklit mit den Stoikern in bezug auf diese Lehre zusammengestellt wird. Jetzt ist auch erst klar, was Alexander von Aphrodisias (s. p. 271 sqq.) mit seiner Unterscheidung will, daß Heraklit mit dem für πῦρ ἀείζωον und für ewig erklärten „κόσμον τόνδε" doch nicht „τήνδε διακόσμησιν" besagen will, und wie recht der Aphrodisier dabei hat. Denn mit diesem „τήνδε διακόσμησιν" meint er eben die gleichzeitige Weltgliederung, wie sie während der Dauer einer solchen kosmischen Generation besteht. Denn im Unterschiede von den einzelnen Existenzen als solchen ist diese διακόσμησις freilich die ganze Welt des geteilten Daseins, aber auch diese wandelt sich eben in jener kosmischen Periode zurück und erneuert sich und in der Tat ist daher nicht eine solche δαικόσμησις, sondern alle sich aufeinanderfolgenden von Heraklit mit seiner Definition des κόσμος als πῦρ ἀείζωον, das da war, ist und sein wird, gemeint. Ja selbst Berichte, wie der des Diogenes IX, 8: πεπεϱᾶσθαί τε τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι κόσμον. γεννᾶσθαί τε αὐτὸν ἐκ πυϱὸς καὶ πάλιν ἐκπυϱοῦσθαι κατά τινας πεϱιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαϱμένην, sind jetzt, zwar sicher von Diogenes falsch gemeint, aber doch den Worten nach gar nicht unrichtig und können sehr wohl, wie auch die

widersprechende Angabe des ἕνα κόσμον und der darauf folgende Satz τῶν δὲ ἐναντίων κτλ. zu zeigen scheinen, aus einem ganz guten und die Sache ganz richtig auffassenden Kommentator herrühren.

Ebenso hat sich gezeigt, daß auch die stoische ἐκπύρωσις selbst ursprünglich und nach ihrer wahren Bedeutung gar keine andere war, als diese heraklitische selbst, und eben nur das sinnliche Gewand und der Name teils die Forscher über die Stoiker, teils auch diese selbst über den Sinn der Traditionen, mit denen sie sich trugen, getäuscht hat.

Wir glauben unsere Meinung über dies Verhältnis nicht klarer und besser ausdrücken zu können, als wenn wir auf das naheliegende Beispiel der Phönixperiode verweisen und die treffenden Worte hersetzen, welche Lepsius in seinen so gelehrten wie geistvollen Ausführungen über dieselbe äußert[1]: „Es geht aus den Erklärungen der Schriftsteller selbst hervor, daß ihnen diese Bedeutung im ganzen allerdings bekannt war. — — Aber das Bedürfnis der Alten, jedes abstrakte Naturgesetz unter dem Bilde eines Ereignisses der Anschauung näher zu bringen, ließ sie zuletzt das Bild selbst für Wirklichkeit halten."

Auch in unserem Falle scheint uns dies in den oben über die stoische ἐκπύρωσις beigebrachten Stellen, im Verein mit der nunmehr gegebenen Entwicklung des Sachverhältnisses bei Heraklit, so schlagend nachgewiesen zu sein, daß es überflüssig wäre, sich hierüber nochmals weiter verbreiten zu wollen. Es liegt jetzt auf der Hand, wie charakteristisch die p. 223, 2. über Zeno von Tarsus angeführte Nachricht ist, er habe die reale Weltvernichtung „bezweifelt" (ἐπισχεῖν), oder sich des Urteils darüber

[1]) Chronologie der Ägypter T. I, p. 182.

enthalten. Es ist klar, wie der Mann eben zu denen gehörte, die weder ganz getäuscht waren, noch ganz klar sahen, und daher gar nicht recht wußte, woran er mit seinem Dogma sei. Es rechtfertigen sich jetzt auch von selbst und erweisen sich gerade als vorzüglich gut viele Stellen, die bisher unerklärlich erscheinen mußten, wie z. B. die eben betrachtete des Simplicius, welche auch den Stoikern die Unvergänglichkeit der Welt beilegt, oder z. B. die noch frappanteren Worte des Justinus Apolog. I, p. 45: „*Ἡμεῖς τὴν ἐκπύρωσίν φαμεν γίνεσθαι, ἀλλ' οὐχ, ὡς Στωϊκὶ, κατὰ τὸν τῆς εἰς ἄλληλα πάντων μεταβολῆς λόγον, ὃ αἴσχιστον ἐφάνη*“.

Hier wird also geradezu die stoische *ἐκπύρωσις* als das Gesetz der Umwandlung von allem ineinander definiert, wobei doch das *εἰς ἄλληλα πάντων* nur heißen soll und auch wie überall nur heißen kann: Umwandlung eines einzelnen in ein anderes einzelne. Worte, die also, als Definition der stoischen *ἐκπύρωσις*, bisher ganz unbegreiflich hätten erscheinen müssen, jetzt aber dem Kirchenvater vielmehr nur zu großer Ehre[1]) gereichen und dasselbe sagen, was uns schon der stoische Fragmentist so ausdrückte: interitu singulorum universa *sempiterna* fieri necesse est. Ja gerade die dreifachen Widersprüche, in denen sich dieser stoisierende Autor daselbst (p. 226) in einem Atem über die Weltvernichtung

[1]) Auch Tatianus muß Lob gespendet werden, wie richtig er sich or. ad Graec. c. IX, p. 23 ausdrückt, daß nach den Stoikern „in Gemäßheit gewisser Zeitkreise dieselben Dinge immer entständen und vergingen“, *οὐχ ὡς οἱ Στωϊκοὶ δογματίζουσι κατά τινας κύκλων περιόδους γινομένων ἀεὶ καὶ ἀπογινομένων τῶν αὐτῶν*, wo also gleichfalls nur von einem Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge, nicht von einem Weltuntergang, die Rede ist und das *ἀεί* auch die ununterbrochene Stetigkeit dieser Bewegung zeigt.

verwickelt, erweisen sich jetzt nur als um so mehr charakteristisch und unsere Darstellung bestätigend.

Aber man höre einen stoischen Autor selbst, Marcus Antoninus V, § 13: „Ich bestehe aus Ursächlichem und Materiellem (*αἰτιώδους καὶ ὑλικοῦ*), *keines* von diesen beiden wird in das Nichtsein (*εἰς τὸ μὴ ὄν*) zurückgehen, wie es auch nicht aus dem Nichtsein geworden ist. Vielmehr wird jeder meiner Teile dem Gesetze der Umwandlung gemäß (*κατὰ μεταβολήν*) zu einem anderen Teile des Weltalls gemacht, und dieser wandelt sich wiederum in einen anderen Teil des Weltalls um (*εἰς ἕτερον μέρος τοῦ κόσμου μεταβάλλει*) und so fort ins Unendliche (*εἰς ἄπειρον*), denn dieser Umwandlung gemäß (*κατὰ μεταβολήν*) bin ich selbst geworden und die, die mich gezeugt haben, und wieder rückwärts ins Unendliche. Denn nicht hindert es, so zu sprechen, wenn auch in Gemäßheit vollbrachter Perioden das Weltall gegliedert wird: „*οὐδὲν γὰρ κωλύει οὕτως φάναι, κἂν κατὰ περιόδους πεπερασμένας ὁ κόσμος διοικῆται*".

So? Und warum hindert den kaiserlichen Philosophen diese Lehre von der periodischen *ἐκπύρωσις*, von der angeblich in zeitlicher Trennung von der Weltbildung vor sich gehenden Weltvernichtung, nicht, wie er selbst als einen scheinbaren, aber nur scheinbaren Widerspruch hervorhebt, an den ewigen Prozeß des immer in neue reale Bestimmtheit, in reale Teile der Welt umschlagenden Anderswerdens zu glauben? Man sehe, ob es möglich ist, eine andere Antwort zu geben, als die in der vorstehenden Entwicklung enthaltene! Man sehe, wie eingeweiht in das wahre Wesen der *ἐκπύρωσις* Marcus Antoninus war!

Wenn also derselbe Autor III, § 3 vom Ephesier sagt:

„Herakleitos, der so vieles über die *ἐκπύρωσις* der Welt physiologisierte (*Ἡράκλ. τοσαῦτα περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως φυσιολογήσας — ἀπέθανεν*)", so wird dies jetzt niemand mehr täuschen können, wie es noch Schleiermacher (p. 464) täuschte. Im Gegenteil, daß er „*τοσαῦτα*" darüber physiologisiert habe, weist deutlich darauf hin, daß die *ἐκπύρωσις* ein solcher Mittelpunkt seines gesamten physischen Systems gewesen ist, wie wir dies durch die Nachweisung des physisch-siderischen Prozesses, welcher ihren Inhalt bildet und welcher die Welt konstituiert, dargetan haben. Sonst ließe sich gar nicht „so vieles" über sie physiologisieren. Wie durchsichtig klar in jedem seiner Worte wird jetzt nicht auch der Bericht des Numenius über die Stoiker bei Eusebius Pr. Ev. XV, c. 19, p. 820: *Ἐπὶ τοσοῦτον δὲ προελθὼν ὁ κοινὸς λόγος καὶ κοινὴ φύσις μείζων καὶ πλείων γενομένη τέλος ἀναξηράνασα πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται, ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιοῦσαν ἐνιαυτὸν τὸν μέγιστον καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις. Ἐπανελθοῦσα δὲ, διὰ τάξιν, ἐφ' οἵας διακοσμεῖν ὡς αὔτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ ἀϊδίου γινομένων ἀκαταπαύστως.* Obgleich hier doch das inhaltliche Wesen der *ἐκπύρωσις* geschildert wird und werden soll, wird doch einer solchen eigentlich gar nicht erwähnt. Die Bewegung vielmehr, die sie vollbringen soll (*ἀναξηράνασα κτλ.*), zieht sich sofort in eine Wiedergeburt, in eine *ἀνάστασις* zusammen, welche hier mit der Beendigung des großen Jahres ganz ebenso zusammenfällt, wie sonst die *ἐκπύρωσις*. Das große Jahr, die *ἀποκατάστασις* der Gestirne, wird hier sofort als eine *ἀποκατάστασις* der Dinge genommen, als eine Wiederkehr des physischen kosmischen

Kreislaufs. Die ganze Bewegung wird von dem Logos, dem Gesetze der Umwandlung ins Gegenteil, vollbracht, und diese Kreisläufe des Daseins gehen ununterbrochen — ἀκαταπαύστως — vor sich.

Das διὰ τάξιν ἐφ οἵας κτλ. zeigt noch besonders deutlich, wie die neue Periode eben nur darin besteht, daß jedes wieder die Formen des kosmischen Kreislaufs — von Feuer in Wasser, von Wasser in Erde, von dieser rückwärts in Feuer sich umwandelnd — durchmacht.

Denn es erhellt jetzt von selbst, daß auch jener „ohne Abweichung gleichen“ (ἀπαράλλακτος) Wiederkehr des Nämlichen in der neuen Periode zunächst eben nur der Gedanke des gleichen kosmischen Verlaufes, nach welchem jeder Stoffteil wieder dieselben Umwandlungen durchmacht, zugrunde liegt.

So konnten freilich möglicherweise selbst die Stoffteile, welche früher einen menschlichen Körper gebildet hatten, sich wieder zusammenzufinden scheinen, und jedenfalls lag in dem Sinne eine wirkliche Auferstehung der Leiber vor, daß alle solche Stoffteile, welche einmal einen menschlichen Leib gebildet hatten, in der neuen Periode, da sie alle dieselbe verhängte Reihe der Umwandlungen wieder durchlaufen, wieder in irgend einen menschlichen Leib, wenn auch nicht in denselben individuellen, wie früher, sich umsetzen. Bei einer streng festgehaltenen Vorstellung von der vollständigen Regelmäßigkeit dieser Bewegung mußte man jedoch allerdings auch von hier aus immer wieder auf den Zusammentritt derselben Stoffteile zu einem Leibe, also zu einer Wiederherstellung oder Auferstehung der individuellen Leiber, gelangen. In jenem unverständigen Ziehen von abstrakten Verstandeskonsequenzen, welches bei den Stoikern in demselben Verhältnisse wuchs, in wel-

chem sie den spekulativen Begriff verloren, kamen diese aus der Gleichheit des kosmischen Naturprozesses sogar bis zu einer Wiederkehr derselben Kleider, die Sokrates etc. getragen habe. Noch Chrysippus dagegen hatte sich sogar über die Wiederherstellung der individuellen Leiber sehr vorsichtig dahin ausgedrückt, daß sie bloß „nicht unmöglich“ sei (*οὐδὲν ἀδύνατον* s. oben p. 283). Zeno dagegen[1]) scheint sich über diesen Punkt bestimmter geäußert zu haben, und so dürfte auch Heraklit selbst *) eine solche Auferstehung der Leiber um so eher

[1]) Vgl. oben p. 283, 1. Jetzt wird auch erst verständlich die Stelle des h. Epiphanias, Haeres. V, p. 12, ed. Petav., wo so bestimmt die in der Regel nur den Pythagoräern zugeschriebene Lehre von der Metensomatose — freilich aber auch in einer von dem pythagoräischen Dogma hinreichend verschiedenen Weise (*μεταγγισμούς τε ψυχῶν καὶ μετενσωματώσεις ἀπὸ σώματος εἰς σῶμα καθαιρομένας σῶμα τῶν κτλ.*) — den Stoikern nicht nur zugeschrieben, sondern so wenig dies bisher mit den Nachrichten über die stoische Seele zu stimmen scheinen konnte, als ein systematischer und durchgeführter Mittelpunkt ihrer Philosophie hervorgehoben wird in den Worten: *διὰ πολλῆς αὐτῶν πλάνης ταύτην τὴν ἀσέβειαν παρυφαίνουσι.*

*) Jetzt ist diese ohnehin durch die spätere Analyse der Stelle des Politikus erwiesene Vermutung nun auch durch ein eigenes neues schon früher bezogenes Fragment des Ephesiers zur Gewißheit gebracht bei Pseudo- Origenes IX, 10, p. 283: *Λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης φανερᾶς, ἐν ᾗ γεγενήμεθα· καὶ τὸν θεὸν οἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον οὕτως λέγων „ „Ἐνθάδε ἐόντας ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν“ “.* Was wir etwa in dem Sinne nehmen: „dort seiend werden wir (die Seelen) auferstehen, Bewahrer und Erwecker der Lebenden und Toten.“ — Wer doch aber auf eine durchaus sichere Art beweisen könnte, was das für ein örtliches „Dort“ ist, von dem Heraklit hier spricht! Unsere eigentümliche Meinung hierüber haben wir bereits einmal in einer Anmerkung angedeutet. Und gewiß, könnten wir

ausgesprochen haben, als einige seiner Fragmente hierauf (s. § 34) hinzudeuten scheinen, und als er endlich an den seit Pythagoras in Griechenland kursierenden Dogmen von der ägyptischen Seelenwanderung und Auferstehung, die auch gerade mit jener obenerwähnten Phönixperiode verknüpft wurden [1]), einen näheren geeigneten Anlaß hatte,

---

mit Sicherheit die Ansicht nachweisen, die wir uns sowohl über vieles in dem letzten Teil der plutarchischen Schrift de facie quae in lunae orb. app. als über manches bei Ocell. Lucanus gebildet haben, so sollte es nicht schwer werden, jenes „dort" zu bestimmen und manche höchst interessante Konsequenzen würden sich daraus ergeben. Allein noch fehlen ganz positive Beweise, die es vielleicht noch zu ermitteln glückt, und mit Konjekturen wollen wir hierin nicht gerne hervortreten. So unterdrücken wir denn einstweilen lieber unsere Ansicht und lassen hier nur die Verse jener Grabschrift folgen, die von Münter auf die samothrakischen Geheimnisse bezogen wird:

„In zwei Scharen sind aber gesondert die Seelen der Toten,
Eine die unstät irret umher auf der Erde, die andere
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgestirnen,
Diesem Heere bin ich gesellt, denn der Gott war mein Führer."

(Münter, Erklärung einer griechischen Inschrift, welche auf die samothrakischen Geheimnisse Beziehung hat, in seinen antiquarischen Abhandlungen, Kopenhagen 1816, VII, p. 183 sqq.)

(Zu jener Schar, welche unstät irrt auf der Erde oder vielmehr, wie es in dem Text heißt „*τῶν ἑτέρη μὲν ἐπιχθονίη πεφόρηται*", vgl. man besonders die oben Bd. I, p. 441 erörterte Stelle des Plutarch). Über den ägyptischen Glauben, daß die Götter und ebenso auch mit diesen die reinen Seelen nach dem Tode die Gestirne bewohnen, siehe die Zusammenstellungen bei Roeth, Ägyptische Glaubenslehre, Note 234 a. und b., Note 267 sqq.

[1]) Über den Zusammenhang der Phönixperiode mit der Seelenwanderung, sowie die Beweise darüber, daß auch diese chro-

in jener Weise, die wir nun schon so oft bei ihm nachgewiesen haben, diese religiösen Dogmen zur Darstellung seiner spekulativen physischen Begriffe zu benutzen, oder je nachdem man dies nun lieber ausdrücken will, diese Dogmen durch Hineinlegung seines — ureigenen — physischen Systems spekulativ auszulegen.

Denn daß Heraklit auch bei dieser seiner als eine scheinbare *ἐκπύρωσις* hingestellten periodischen kosmischen Erneuerung, bei der *ἀποκατάστασις* der Gestirne, an welche sie sich knüpft, bei der damit verbundenen zyklischen Auferstehung der Leiber usf., überall dem M a t e r i a l e nach auf dem Boden orientalischer und orphischer religiöser Dogmen und Traditionen steht und auch hier wieder jene hellenische Vergeistigungsarbeit dieses mythischen Stoffes in großartiger und gewaltiger Weise bereits begonnen hat, die Plato nach ihm in noch tieferem Sinne nur fortsetzt, scheint uns nach allem Bisherigen bereits auf der Hand zu liegen. Denn schon die ganz bestimmte Notiz, die in jener Nachricht bei Stobaeus, in den Placitis etc. vorliegt, Heraklit habe sein großes Jahr aus h e l i a k i s c h e n Jahren bestehen lassen, weist entschieden auf seine Kenntnis entweder des p e r s i s c h e n oder ä g y p t i s c h e n Jahres hin, mag diese im letzteren Falle nun eine bloß durch Thales vermittelte, oder vielmehr durch dessen Vorgang nur angeregte gewesen sein [1]). Denn von den griechischen Stämmen in jener Zeit steht es ja doch ganz fest,

nologische Periode manchmal auch als ein *ἀποκατάστασις* der Gestirne aufgefaßt wurde, siehe bei Lepsius a. a. O. p. 170 sqq., 183 sqq., 194 sqq.

[1]) In diesem Zusammenhange wird auch die Nachricht bei Diogenes L. I, 23, welcher den Herakleitos als einen Zeugen dafür anführt, daß Thales die bekannte Sonnenfinsternis vorausgesagt habe, von Bedeutung, da sie immerhin Beschäftigung Heraklits mit astronomischen Gegenständen zeigt.

daß man bei ihnen allen immer nur Mondjahre denken darf, und am wenigsten gewiß würde man hiervon für Ephesus, den Sitz der großen Mondgöttin Artemis, abweichen können. — Wir wissen ja aber auch nicht nur anderwärts her, sondern auch gerade auch aus Platon (Timaeus p. 22)[1]) ganz urkundlich, wo Heraklit die Lehre von einer periodischen *ἐκπύρωσις* und einer mit ihr zusammenhängenden *ἀποκατάστασις* der Gestirne bereits vorgefunden hat, nämlich in Ägypten. Ebenso scheint die Art, wie Heraklitus in bezug auf dieses große Jahr von Censorinus mit Linus zusammengestellt wird, auf Ägypten hinzuweisen. Die Orphiker hatten sich gleichfalls bereits dieses Stoffes bemächtigt und eine *ἐκπύρωσις* gelehrt, wie schon aus Plutarch (de def. orac. p. 316, vgl. Lobeck. Aglaoph. T. II, p. 787—806) hinreichend hervorgeht. Ja, wenn einer von Lobeck ib. p. 791 angeführten Notiz des Nigidius zu glauben wäre, so hätte nicht nur Orpheus, sondern auch die Magier von irgend einer solchen *ἐκπύρωσις* gewußt und sie als die Periode apollinischer Herrschaft bezeichnet. „Quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus dispescunt, inter quos et Orpheus primum Saturni, deinde Jovis, tum Neptuni, inde Plutonis, nonnulli etiam, ut Magi, Apollinis fore regnum. In quo videndum, ne ardorem sive illa ecpyrosis appellanda est, dicant"[2]).

[1]) „— — — das Wahre davon aber ist die Abweichung der die Erde umkreisenden Himmelskörper und in langen Zwischenräumen eintretende Zerstörung des auf Erden Befindlichen durch vieles Feuer" etc. sagt der saitische Priester daselbst zu Solon. — Vgl. Origin. c. Cels. V, p. 25, de la Rue; Epiphan. Haeres. XVIII, p. 39, ed. Petav. u. Herodot. II, c. 142 mit den Erklärern.

[2]) Dennoch darf man wohl keinesfalls hierbei an persische Grundlage denken wollen. Zwar lehrt die Zendreligion eine

Von Ägypten endlich kamen ja auch und waren ja auch dort, wie schon bemerkt, mit dieser periodischen

---

Auferstehung der Leiber nach 12000 Jahren (siehe Kleuker, Zend-Avesta, Anhang I, p. 276—281) und auch im einzelnen treffen dabei Analogien genug zu. Die Welt wird durch Feuer gereinigt, dessen Hitze das Metall zu Strömen schmilzt (siehe daselbst). Im Vendidad heißt es: „Das Wort und (besonders) der Izeschne lehren uns, daß die Wiederherstellung (aller Dinge) durch Ormuzds Macht erfolgen wird" (ib. p. 140). Die Gebeine und Gelenke wachsen dabei neu (Izeschne 52; cf. Iz. H. 57; Jescht-Mithra 89; Card. 18 u. 19, Kleuker. T. II, p. 229). Die Erde wird Gebeine und Wasser und Blut und Pflanzen und Haar und Leben hergeben (Bun-Dehesch XXXI; Kleuk. T. III, p. 111 sqq.). Im Jescht-Raschnerast werden die Sterne sogar „des Wassers Keime, der Erde und der Bäume Keime" genannt (siehe bei Kleuk. T. II, p. 245). Allein abgesehen von all den übereinstimmenden Zügen, die bei diesem Teil des heraklitischen Systemes auf spekulative Auslegung ägyptischer Traditionen hinweisen, besteht zwischen der Wiedergeburt der Leiber, wie sie in den Urkunden über die Zendreligion vorliegt, und der heraklitischen zyklischen kosmischen Regeneration und Leiberauferstehung der konstitutive Unterschied, daß jene persische Wiederauferstehungsepoche von 12000 eine einmalige und abschließende ist („Und ist die Totenbelebung vollendet, so wird sie kein zweitesmal erfolgen" heißt es im Bundehesch a. a. O. ausdrücklich) und dies auch nach dem Geiste der ganzen Religion wohl sein mußte. — In Ägypten dagegen trifft einerseits die in der Volkstradition an ihre große Siriusperiode geknüpfte Sage von einer periodischen *ἐκπύρωσις* und Neubildung der Welt und andererseits das, besonders in der Form, wie es uns Herodot II, 123 gibt, merkwürdig genau mit dem nachgewiesenen Gedanken der heraklitischen *ἐκπύρωσις* — als der vollbrachten und von neuem beginnenden Durchlaufung aller kosmischen Daseinsformen — zusammenstimmende Dogma überein von dem zyklischen Rundlauf der Seele durch das Erdige, Feuchte und Geflügelte (*ἐπεὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖθις ἐς*

ἀποκατάστασις der Gestirne verknüpft[1]) die Lehren von den zyklischen Wiedergeburten der Seelen und Leiber,

---

ἀνθρώπου σῶμα ἐσδύνειν), welchen sie in einem Zyklus von 3000 Jahren vollbringt; ein Dogma, das nach Herodot gar viele hellenische Philosophen benutzt haben, die einen früher, die anderen später (*τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἳ μὲν πρότερον, οἳ δὲ ὕστερον, κτλ.*).

[1]) Eine bestimmte Auflösung der Zahl aber des großen Jahres bei Heraklit, die von den Placitis und Stobaeus auf 18000, von Censorinus auf 10800 Jahre angegeben wird, scheint mir, solange sich beide Angaben widersprechen (und vollkommen wohl könnten auch beide falsch sein) und noch nähere Mittelglieder fehlen, bei dem bekannten verführerischen Spiel von Zahlen nicht wohl tunlich zu sein. Daß die Zahl ein Multiplikat ist, ist freilich von selbst klar. Und noch soviel dürfte feststehen, daß ferner bei weitem die meisten materiellen Anzeichen auf die Phönixperiode (zumal gerade auch schon wegen der mit ihr verknüpften Mythen) hinweisen, wie teils schon aus dem Bisherigen klar ist, teils aber auch im weiteren Verlauf des Paragraphen noch erhebliche Bestätigung finden wird. Über die bestimmte zahlenmäßige Reduktion aber läßt sich unter den obigen Umständen, um ein Wort Lessings zu gebrauchen, nur mehr *γυμναστικῶς*, nicht *δογματικῶς* sprechen, was aber in einer Anmerkung um so mehr gestattet sein mag, als auch der Zufall selbst, mindestens wo er mit einer gewissen Konsequenz auftritt, ein Interesse hat. Unterstellen wir also zunächst die etwas sprödere Zahl von 10800. Die Placita und Stobaeus sagen nun, Herakleitos habe sein Jahr aus 18000 Sonnenjahren bestehen lassen, Diogenes aber aus 365 solcher Jahre, aus welchen nach Herakleitos das Jahr bestand, „*Διογένης ἐκ πέντε καὶ ἑξήκοντα καὶ τριακοσίων ἐνιαυτῶν τοσούτων, ὅσων ὁ κατὰ Ἡράκλειτον ἐνιαυτός*". Es ist dies der Diogenes der Babylonier, der stoische Philosoph. Heeren z. d. St. meint, Diogenes habe ein Jahr von 365 Jahren angenommen. Dies ist nun offenbar falsch. Der Text zeigt klar, daß das heraklitische Jahr dem des Diogenes zugrunde liege. Nimmt man dies aber zunächst ganz wörtlich, so würde das Jahr des Diogenes $365 \times 18000 = 6570000$ Jahre, oder, wenn

den ἀνακυκλήσεις oder Palingenesien, welche von den Orphikern (s. Lobeck, besonders p. 795 sqq.) sich zu eigen

---

man auch nur die Zahl 10800 anwendet, 2942000 Jahre betragen haben. Es erhellt von selbst, daß dies ganz unmöglich ist. Nirgends findet sich auch nur eine entfernte Spur von einer derartigen ungeheuren Periode. Nirgends findet man eine größere Zahl als die von 432000, mit der sich selbst die indische Phantasie für ihr Kali juga hat genügen lassen. Wir glauben daher, daß in der Nachricht vielmehr das enthalten ist, daß Diogenes den dem heraklitischen großen Jahr zugrunde liegenden Multiplikandus beibehalten und durch einen verbesserten auf die Zahl von 365 bestimmten Multiplikator zu seinem großen Jahre vervielfältigt habe. Dies würde den Worten des Textes kaum ganz widersprechen, da ja auch dann Diogenes sein großes Jahr aus 365 mal so vielen bestehen ließ, aus wie vielen Heraklit das seinige bildete. Und wenn selbst ein gewisser Widerspruch mit dem Texte vorläge — wie leicht kann hier nicht eine irrige Auffassung, ja bloße Undeutlichkeit in den Quellen, denen die Placita folgen, die Veranlassung sein! Welches ist aber der Multiplikandus in der heraklitischen Zahl? Bei der Zugrundelegung der Zahl des Censorinus von 10800 trifft hier folgendes zusammen: Lepsius hat (Chronol. I, p. 181) gezeigt, daß in dem bekannten Fragment des Hesiod (50) unter Zugrundelegung des bei Horapollo II, 89 angegebenen Lebens der Krähe von 400 Jahren die Lebensdauer des Phönix sich auf 43000 und die höchste die der Nymphe auf 432000 Jahre stellt, was wieder genau mit der Zahl des ältesten babylonischen Zeitalters aus 120 Saren von 3600 Jahren (siehe ib. p. 22) zusammentrifft. Vergleicht man zu diesen Zahlen das heraklitische Jahr von 10800, so findet sich, daß es gerade der vierzigste Teil der Lebensdauer der Nymphe und der vierte Teil der Phönixdauer ist, daß es dagegen das Alter der Krähe von 400 Jahren gerade 27 mal — eine ja vielfach bedeutsame Zahl — in sich enthält. Behält man also diesen Multiplikandus von 400 bei, setzt aber an die Stelle der 27 den Multiplikator des Diogenes von 365, so kommen dabei gerade 145000 Jahre, d. h. eine hundertfache Sothisperiode heraus! Wie leicht man die Zahl

gemacht worden waren, die Lehre von der Seelen Auf- und Niederweg (*ἄνοδος* und *κάθοδος*), Dogmen und Traditionen, welche somit (vergleiche §§ 5, 8, 9) sämtlich aus der unmittelbaren Geltung und dogmatisch-religiösen Bedeutung, die sie für die Orphiker und unzweifelhaft auch für die Pythagoräer hatten, von Heraklit herausgehoben, von ihm mit dem Geiste seiner Philosophie durchdrungen und mit einer wunderbaren spekulativen Kraft

---

auch in chaldäische Saren von 60 Jahren auflösen könnte, liegt auf der Hand. Nähme man wieder die Zahl der heraklitischen *γενεά* von 30 Jahren als Multiplikandus an, so käme man auf einen Multiplikator von 360 und das könnte gar auf die gewiß ganz unzulässige Vermutung führen, als habe Heraklit nur ein Jahr von 360 Tagen gekannt und als deute hiernach auch die berichtete Verbesserung des Multiplikators durch Diogenes auf 365 hin.

So wird man schon von der einen Zahl hinlänglich im Kreise getrieben. Stände aber die Zahl von 18 000 fest, so wären dann, auch *δογματικῶς* gesprochen, die Zahlen der Phönixperiode wohl unleugbar. Denn dann wäre, zumal sich später eine Nachricht zeigen wird von einer Wiedergeburt der Leiber bei Heraklit nach 500 Jahren, erstens das große Jahr nur die bei Herodot wie Plato sich findende doppelte große Phönixperiode von 3000 Jahren 6 mal genommen, und bei der 6 müßte man doch wieder denken an den bekannten orphischen Vers im Philebus p. 66, C.: „Aber im sechsten Geschlecht (*γενεᾷ*) laßt ruhen den Kreis des Gesanges.“ Es wäre zweitens die kleine Phönixperiode von 500 Jahren 6×6 genommen etc.

Wäre aber, — und vieles kann geneigt machen, dies zu glauben — bei Macrobius in Somn. Scip. II, c. 11 in den Worten: „— — hoc autem ut physici volunt post annorum quindecim millia peracta contingit“ an Heraklit zu denken, so wäre die Sache am klarsten. Denn die 15 000 Jahre wären dann offenbar ein Multiplikat der Phönixperiode und der heraklitischen *γενεά* von 30. — Über die ägyptische dreißigjährige Set-Periode siehe Lepsius Chronol. p. 161 sqq.

in ein konsequentes und fest zusammenhängendes System spekulativer Physik verarbeitet worden sind.

Endlich ist hier der Ort, einen kurzen Blick auf das Verhältnis Heraklits zu dem platonischen Timaeus zu werfen, welches sich nunmehr nach dem in diesem Paragraphen und schon nach dem im § 23 Entwickelten deutlich ergeben haben muß. Ohne uns des Zeugnisses des Timaeus zu bedienen, auf welchen wir bisher nur beiläufig in einer Anmerkung hingewiesen haben, hat sich bereits herausgestellt, wie das, was Plato daselbst sagt über die Zeit, über ihre Erzeugung durch die von einander abweichende Bewegung der Himmelskörper, über die Funktion der Sonne als dem Maße ihrer Umläufe, über Tag und Nacht als Umlauf „dieser einen und vernünftigsten Kreisbewegung" und endlich über die Ausfüllung des vollkommenen Jahres durch die vollkommene Zahl der Zeit, — durchaus auf heraklitischer Grundlage beruht und nur durch Vereinigung mit pythagoräischen Philosophemen eine andere Aus- und Durchführung als bei Heraklit erhalten hat. Hin und wieder leuchten selbst die heraklitischen Ausdrücke noch durch, und manches in dieser Stelle wird jetzt vielleicht heller geworden sein, als es bisher war. Sogar das Verhältnis der Zeit zum ewigen Wesen, mit dem Plato diese Auseinandersetzung beginnt, ist nur ganz analog wie bei Heraklit bestimmt[1]).

Die flüchtigste Betrachtung der Stelle wird jetzt hinreichen, dies alles zum Augenschein zu bringen. „Als aber der Vater — sagt Plato ib. p. 37, C. — die von ihm

[1]) Nur dieses Wesen selbst, das aber schon jenseits der Physik und des Timaeus liegt, ist bei Plato freilich zu einem ganz anderen geworden.

erzeugte Welt bewegt und lebend bemerkte, eine Freude der ewigen Götter, da empfand er Wohlgefallen, und erfreut gedachte er sie nur noch mehr dem *Urbilde* ähnlich zu machen. Wie also dieses nun selbst ein ewiges Wesen ist (*ζῶον ἀΐδιον*), so gedachte er auch dieses All nach Möglichkeit zu einem eben solchen zu vollenden. Die Natur des Wesens aber war eine ewige. Und dieses nun ganz auf das *Erzeugte* (*γεννητῷ*) zu übertragen, war nicht möglich; ein *gewisses bewegtes Bild der Ewigkeit* aber beschloß er zu machen, und er macht, indem er hiermit zugleich den Himmel *gliedert* (*διακοσμῶν*), von der in Einem beharrenden Ewigkeit *ein nach der Zahl gehendes bewegliches Bild*, das, was wir *Zeit* genannt haben." Wir unterbrechen uns hier. Der Ausdruck „der Zahl nach" ist Heraklit fremd. Aber eben nur der Ausdruck ist es. Was Plato hier als Wesen der Zeit definiert, zuerst in mehr ontologischer, später in mehr physischer Fassung, ihr *unangemessenes* Verhältnis zu dem, was er das ewige Urbild nennt, und der Grund für diese Unangemessenheit, den er angibt, weil die Zeit als ein *Außereinander und Nacheinander* (der Zahl nach) das Ewige realisiere, ist, wie sich bereits von den verschiedensten Punkten aus übereinstimmend ergeben hat, *durch und durch heraklitisch*. Es ist derselbe Grund, aus dem die Stoiker die Zeit den *ἐκκρίτικον ῥόον τοῦ ῥεύματος* (s. oben p. 186) genannt haben. Aber auch die Stoiker haben nicht aus Plato diese Definition geschöpft. Man braucht nur zusammenzufassen, was wir an den verschiedenen Orten bei Heraklit über die Zeit gehört haben, um zu sehen, wie auch Plato diesen Begriff der Zeit und ebenso auch ihr *Verhältnis* zu dem, was *er* ewiges Urbild, Heraklit aber unsichtbare Harmonie oder *λόγος* oder das eine Weise

etc. nennt, bei dem Ephesier schon vorgefunden hat. Zuvörderst ist hier der Ort, nachdrücklichst jene immer so vernachlässigte Nachricht des Sextus (adv. Math. X, 216 und 230) zu urgieren, daß (vgl. Bd. I, p. 561 sqq.) nach Heraklit die Zeit sich nicht unterscheide von dem Seienden und dem ersten Körper (*κατὰ τὸν Ἡράκλειτον μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*, was, wie sich aus X, 230 ergibt, auch diejenigen bei Heraklit annahmen, welche nicht glaubten, daß das Erste bei ihm überhaupt ein Körperliches sei). Wir haben schon a. a. O. gezeigt, daß die Zeit in der Tat dieselbe Identität von Sein und Nichtsein (Jetzt und Nichtjetzt) ist, wie auch das Feuer, und daselbst auch gezeigt, wie die Stoiker dies wirklich so aufgefaßt, indem sie stets die Körperlichkeit in ihr festhalten, dann aber abwechselnd behaupten, daß in ihr gar kein „Jetzt" (keine Gegenwart), und wieder daß in ihr gar kein „Nichtjetzt" (keine Zukunft und Vergangenheit, sondern nur Gegenwart) sei. Gerade aber, weil so die Zeit bei Heraklit nur dasselbe ist, was das kosmisch-elementarische Feuer, folgt schon hieraus, daß sie, wie dieses, nur in dem beständigen Auseinandertreten ihrer Momente in reale Verschiedenheit besteht und daher in demselben unangemessenen Verhältnisse zum Logos steht, wie der reale Prozeß zum ideellen (cf. p. 54. p. 63 bis 76). Oder daß sie eben deshalb, weil stets in diese inadäquate Form des Auseinanderseins ihrer Momente ergossen, jene Sphäre der unangemessenen Trübung des Göttlichen oder der *ἀδικία* ist, als welche uns Plutarch (s. Bd. I, p. 243) in jener wichtigen Stelle den Begriff der ganzen realen Natur (*φύσις*) bei Heraklit schildert; oder endlich, daß sie, um mit Heraklit selbst zu reden, deshalb nur ein schlechteres Abbild der

besseren unsichtbaren Harmonie zu geben vermag (s. Bd. I, p. 181 sqq.).

Wir haben jetzt aber auch, von allen diesen und ähnlichen Bestimmungen abgesehen, schon p. 171 sqq., p. 185 sqq. auf rein physischem Wege gefunden, wie der Begriff der Zeit bei Heraklit gar kein anderer ist, als der der realen *μεταβολή* des zirkulierenden Naturprozesses selbst, oder noch genauer gesagt: wie sie nur die realen Quanta und Stadien jener durch die Gestirne hindurchgehenden Zirkulationsbewegung aus Meer in Feuer und aus diesem in Meer darstellt, und wie deshalb die Sonne in ihrem Lauf nur der beständige Zirkulations- und Zeitmesser ist. Dies ist es, weshalb die Stoiker einmal das Wesen der Zeit als die Bewegung selbst (*κίνησις*) definieren, das anderemal sie den *ἐκκρίτικον ῥόον τοῦ ῥεύματος* nennen. Da also der Begriff der Zeit und jener realen *μεταβολή*, aus der sich alles weitere erzeugt, zusammenfällt, so sieht man, wie tief richtig jene bei Sextus aufbewahrte Meinung war, daß die Zeit sich nicht von dem Seienden überhaupt und dem ersten Körperlichen unterscheide. Aber eben deshalb ist sie beständig in einseitige Bestimmtheit auseinandertretende *μεταβολή*, die, wie wir so häufig nachzuweisen Gelegenheit hatten (cf. § 18 und anderwärts), sich von dem höchsten heraklitischen Begriffe, der unsichtbaren Harmonie, dem nie untergehenden Feuer, dem einen Weisen, dem Namen des Zeus, dem Logos, der *εἰρήνη*, dem Äther etc. eben dadurch unterscheidet, daß sie immer in reales Anderssein umschlägt und die Fülle ihres Inhaltes somit nur im kreisenden, stets unangemessenen Auseinandersein ihrer Momente ausschüttet, während jener höchste Begriff zwar auch noch

Prozeß, aber nur *ideeller*, seine Momente nie in realen Unterschied entlassender, sondern in ihrem reinen Wandel in steter ungetrübter Identität mit sich bewahrender und somit niemals in der Sphäre des Sinnlichen *adäquat* zu realisierender Prozeß ist[1]), was uns, als gerade zuletzt davon die Rede war (s. p. 145 sqq.), Ocellus mit dem Gegensatze des ἀεὶ μεταβάλλειν und ἀεὶ θέειν ausdrückte.

Platon steht also selbst mit dem Verhältnis der Zeit zum ewigen Wesen *streng* auf heraklitischem Boden. Nur jenes ewige Wesen selbst hat bei ihm aufgehört, ideeller Prozeß zu sein und sich zum ewigen Insichsein der Idee beruhigt.

Aber ferner: Wir rekapitulierten eben, wie die Zeit bei Heraklit nachgewiesenermaßen nichts anderes ist, als die realen Quanta und Stadien des durch die Gestirne hindurchgehenden Zirkulationsprozesses aus Meer und Feuer und umgekehrt. Dieser *siderische Prozeß* ist es also, der bei Heraklit die *Zeitabschnitte erzeugt*, oder umgekehrt, je nachdem man dies ausdrücken will: diese Zirkulationsbewegung, deren Quanta *Zeit* sind, ist es, welche beständig den gesamten Umkreis und den Prozeß der Gestirne erzeugt und erhält. Es beruhen also wiederum nur ganz und gar auf diesem *Hauptgrundsatz der heraklitischen Physik*, wie wir ihn oben entwickelt haben, jene obigen Worte Platos, in welchen er mit der *Bildung der Zeit* zugleich und durch denselben Akt (ἅμα διακοσμῶν τὸν οὐρανόν) den *Himmel* eingerichtet werden läßt. Und *wie sehr bestätigt es nicht* unsere ganze Darstellung, wenn wir sehen, wie auch Plutarch, als er diese Verknüpfung von Himmel und

---

[1]) Vgl. Bd. I, p. 179 sqq.; das. p. 241 sqq.; Bd. II, p. 49 bis 73.

Zeit im Timaeus erklären will, wieder zu heraklitischen Ideenreihen und Anführungen zu greifen sich veranlaßt sieht [1])!

Von nun ab ist es nur noch nötig, einige Sätze jener platonischen Stelle hier folgen zu lassen. Plato fährt fort: „Denn Tage und Nächte und Monate und Jahre, die es nicht gab, bevor der Himmel war (wir haben gesehen warum), deren Entstehung veranstaltet er jetzt zugleich mit dem Zusammentreten von diesem. Dieses alles aber

---

[1]) Wir meinen die schon früher betrachtete Stelle der plutarchischen Quaest. Plat. p. 1007, E., welche schließt: *ὧν* — nämlich der Zeitgrenzen — *ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύει καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός.* Haben wir oben p. 172 sqq. die dieser Stelle im Einklang mit vielen anderen Belegen zugrunde liegende systematische, die stetige Weltbildung vermittelnde Bedeutung der Sonne bei Heraklit nachgewiesen, so ist hier der Ort, einerseits darauf aufmerksam zu machen, wie übereinstimmend hiermit in dem zweiten der untergeschobenen Briefe (Stephan. p. 114 sqq.) Herakleitos den Gott den Welterhaltungsprozeß dadurch vermitteln und vollbringen läßt, daß er „der Sonne befiehlt" (*μιμήσομα θεὸν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων*), und andererseits auf den aus der Stelle des Plutarch unverkennbar hervorleuchtenden ägyptischen Ton zu verweisen. Wie in ihr die Sonne „Aufseher und Wächter" heißt, so führt sie in einer griechischen Inschrift bei der großen Sphinx in einem Dekret der Busiritaner zu Ehren Neros (Letronne, recherches pour servir à l'hist. de l'Egypte p. 392, Zeile 24 sqq.) den Titel: „*ὁ παρ' ἡμῖν ἐπόπτης καὶ σωτήρ*" „der Aufseher und Bewahrer des Irdischen" (vgl. die platonisch-heraklitische Stelle von der Sonne, oben p. 176, wo es von ihr heißt, daß durch sie *πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς καὶ ἀνθρώποις*).

sind Teile der Zeit, die wir unversehens und nicht mit Recht übertragen auf das ewige Sein. Denn wir sagen doch, daß es war und ist und sein wird, ihm aber kommt nach der wahren Rede nur das Sein zu (hier dürfte polemische Beziehung sowohl auf die heraklitische Definition des *κόσμος* als eines *πῦρ ἀείζωον*, welches „war, ist und sein wird," als besonders auf die *γνώμη*, welche alles immer leiten wird, wohl unverkennbar sein); das „war" aber und das „wird sein" geziemt sich von dem in der Zeit gehenden Werden zu sagen. Denn beides sind Bewegungen, dem aber, was immer unbewegt[1]) auf gleiche Weise sich verhält, kommt es nicht zu, weder älter noch jünger (*οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον*, cf. Plato oben p. 163 sqq. — worauf hier angespielt sein dürfte) durch die Zeit weder jemals noch jetzt geworden zu sein, noch es wiederum künftig zu werden, und überhaupt nichts, was das Werden dem im Sinnengebiet sich Bewegenden mitteilt, sondern dies sind eben die Formen der die Ewigkeit nachahmenden (cf. unten p. 327, 1) und der Zahl nach kreisenden Zeit geworden (*ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνά τε μιμουμένου καὶ κατ᾽ ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη*). Und hierzu noch solches wie, daß das Gewordene ein Gewordenes sei und das Werdende Werdendes sei und das künftig Werdende (*γενησόμενον*) ein werden Werdendes sei und das Nichtseiende Nichtseiendes sei, von welchem allem wir nichts genau sagen" (die Beziehung auf Heraklitismus liegt auch hier überall auf der Hand). „Die Zeit also ist mit dem Himmel geworden, damit sie beide zugleich erzeugt auch zugleich aufgelöst werden, wenn

[1]) Vgl. was über das „bleibende Eine" bei Heraklit in der aristotelischen Stelle de coelo gesagt worden ist, oben p. 38 sqq., p. 235—239 u. unten p. 384 sqq.

überhaupt jemals irgend eine Auflösung ihrer stattfindet (ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται) und nach dem Urbilde der ewigen Natur, damit er ihr so ähnlich wie möglich sei. Denn das Urbild ist durch alle Ewigkeit seiend, er aber (der Himmel) durch die gesamte Zeit hindurch geworden und seiend und sein werdend (ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ sagt Aristoteles, s. p. 249 sqq. von dem heraklitischen Himmel, und jetzt erst ist auch diese Stelle, die, worüber bald näher, gleichfalls auf jenen siderischen Prozeß bei Heraklit geht, beiläufig ganz klar geworden). „Aus diesem Logos (ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν; hier kommt der echt heraklitische Terminus, den Plato vom Ephesier übernommen hat, wieder zum Vorschein und zwar in seiner streng-heraklitischen Bedeutung), und aus diesem Gedanken Gottes in bezug auf das Werden der Zeit, sind, damit die Zeit erzeugt werde, Sonne und Mond und fünf andere Sterne, die den Beinamen Wandelsterne haben, zur Abgrenzung und Bewahrung (εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε) der Zahlen der Zeit entstanden (vgl. jetzt das Obige). Nachdem aber Gott den Körper eines jeden von ihnen gemacht hatte, setzte er sie, sieben an der Zahl, in die sieben Umkreise (περιφοράς)[1], in welchen der Umlauf des anderen vor sich ging, den Mond in den ersten um die Erde[2], die Sonne in den zweiten über der Erde[3], den Morgen-

[1]) Vgl. über die περιφορά oben p. 176 und Note 1, sowie p. 183.

[2]) Dies berichten auch die Berichterstatter von Heraklit, s. p. 188.

[3]) Auch nach Heraklit sind alle anderen Sterne weiter als die Sonne von der Erde entfernt, die Sonne aber weiter als der Mond; siehe p. 188.

stern aber und jenen, welcher der Heilige des Hermes heißt, in den mit der Sonne in gleicher Geschwindigkeit laufenden Kreis, aber beide mit einer Kraft versehen, die der der Sonne entgegengesetzt ist, weswegen die Sonne und der Stern des Hermes und der Morgenstern sich gegenseitig und auf die gleiche Weise einholen und eingeholt werden."

Die Ausführung verläßt jetzt mehr und mehr Heraklit, indem sie mit den mehr allgemeinen physisch-spekulativen Gedanken des Ephesiers die mehr physisch-astronomischen Philosopheme der Pythagoräer verbindet. Dann heißt es wieder: „Damit aber ein deutliches *Maß* sei[1]) für die gegenseitige Langsamkeit und Schnelligkeit *und damit* das um die acht Kreise *Herumlaufende* in Bewegung bliebe[2]), *entzündete* (*ἀνῆψε*) Gott in dem

[1]) Vgl. den § 23 „die Sonne ein *Maß*verhältnis".

[2]) Die Stelle ist eine der schwierigsten und die Herausgeber nehmen gewöhnlich an, daß sie verdorben sei, z. B. Stallbaum: „Scabra haec oratio et maxime impedita facile videatur aliquam suscepisse maculam." Schneider übersetzt: „Damit aber ein deutliches Maß für die gegenseitige Langsamkeit und Geschwindigkeit wäre, mit welcher die acht Kreise sich bewegten, gründete Gott etc." Hierbei ist aber eben der Text verlassen, denn dieser lautet: *„ἵνα δὲ εἴη μέτρον ἐναργές τι πρὸς ἄλληλα βραδυτῆτι καὶ τάχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φορὰς πορεύοιτο κτλ."* Wir haben nun versucht, streng bei dem Texte zu bleiben und denselben als gesund aufzufassen, indem wir in bezug auf die grammatische Konstruktion das *πορεύοιτο* wie *εἴη* von *ἵνα* abhängen lassen (*ἵνα εἴη καὶ ἵνα τὰ . . . πορεύοιτο*). Dann wäre die Sonne nicht bloß das Maß jener Bewegungen, sondern auch mit *Ursache, daß der gesamte Umkreis in Bewegung bleibt*, d. h. es läge dann hier Beziehung auf den *streng heraklitischen Gedanken* vor, daß die gesamte umkreisende *μεταβολή* (— denn *diese* wäre mit dem *τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φοράς* bezeichnet —) durch die Sonne hindurchgeht

Umlaufe, welcher sich als der zweite zu der Erde verhält, ein Licht, welches wir jetzt Sonne nennen, damit es soviel als möglich durch den ganzen Himmel hinschiene und diejenigen Wesen, denen dies zukam, der Zahl teilhaftig würden, belehrt von dem Umlaufe des gleichen und ähnlichen. Nacht und Tag also sind so und hierdurch entstanden (s. p. 166 sqq., p. 184, 1, sowie Bd. I, p. 168 sqq. und § 27), der Umlauf der einen und vernünftigsten Kreisbewegung (*ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος;* Sache wie selbst Ausdruck werden hier also wieder durchaus heraklitisch). Und zwar der Monat, wenn der Mond vollendet habend seinen Kreislauf die Sonne wieder eingeholt hat; das Jahr aber, wenn die Sonne ihren Kreislauf vollendet hat. Die Umläufe der übrigen aber haben die Menschen, wenige unter den vielen ausgenommen, nicht bemerkt und geben ihnen weder Namen, noch messen sie sie gegeneinander beobachtend durch Zahlen und wissen[1]) also sozusagen auch nicht, daß ihre unsäglich vielen und wunderbar mannigfachen Irrsale Zeit sind. Nichtsdestoweniger aber läßt sich begreifen[2]), wie

---

und durch sie in Bewegung erhalten wird. Ich will für diese Auffassung nicht gerade einstehen, aber einen äußerst hohen Grad von Wahrscheinlichkeit scheint sie mir zu bekommen durch die überhaupt hier zu vergleichende und oben p. 175/176 erörterte Stelle des Theaetetos, wo es heißt: *ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις*; vgl. auch die Stelle des Politikus und oben p. 183.

[1]) *ὥςτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασι κτλ.*, die Wendung entspricht sehr jener eigentümlichen Manier, in der Heraklit sein Wissen so häufig gegen das Nichtwissen der Menschen kehrt.

[2]) *ἔστι δ' ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατόν κτλ.* Plato spricht hier also offenbar wie jemand, der auf eine bereits vor-

die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann ausfüllt, wenn die Schnelligkeiten aller acht Umläufe gegeneinander zugleich beendigt, wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekommen sind, gemessen durch den Kreis des gleichen und ähnlich gehenden. In Gemäßheit dessen (*κατὰ ταῦτα*) und dieserhalb wurden alle die Sterne erzeugt, welche den Himmel durchwandernd Umwendungen haben (*ὅσα . . . ἔσχε τροπάς*; es ist wieder heraklitische Terminologie, die hier durchbricht), damit dieses Wesen so ähnlich als möglich sei dem vollkommenen und vernünftigen Wesen in bezug auf die Nachahmung[1]) seiner durchaus ewigen Natur."

Wer aber an dieser Zurückführung der analysierten Stelle im Timaeus auf Heraklit noch zweifeln wollte, der würde doch unrettbar überführt werden durch eine andere parallele Stelle Platons. Wir meinen jenen vielberühmten, aber noch niemals wirklich erklärten Mythos im Politikus, p. 269 sqq. Und freilich ist die Analyse desselben kein leichtes Geschäft. Denn es liegt in dieser Darstellung eines jener wunderbaren platonischen Gewebe von Billigung, Deutung, Verknüpfung und Ironie vor, wie

---

handene und bekannte Meinung hinweist und deren Begreiflichkeit nachweist. Hiermit kann er aber nur Heraklit meinen, denn von den einzigen, an die man sonst hier würde denken können, von den Pythagoräern wird, soviel wir wissen, nirgends erwähnt, daß sie ein großes Jahr gelehrt hätten.

[1]) Über die Nachahmung des Gottes und des Alls als so heraklitisches wie stoisches Dogma siehe Bd. I, p. 101, 1, p. 281 u. n. 1, u. Bd. II, p. 183 und hierzu den Heraklitiker (Pseudo-Hippokrates) de diaeta p. 638, Kuehn.: *ἑνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτῷ ἑωυτὸ, τὰ ἐν σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μίκρα πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μίκρα* ib. p. 645 und häufig.

wir sie eben nur bei Platon finden, ein Gewebe, dessen meisterhaft durcheinandergeschlungene Fäden nur mit größter Behutsamkeit lösbar sind. Dennoch dürften wir jetzt in den Stand gesetzt sein, diese Lösung zu vollbringen. Denn jedenfalls wird hier noch viel konkreter, als in der eben erörterten Ausführung des Timaeus, die heraklitische Grundlage festgehalten. Hier schließt sich Plato jedenfalls, in Ideenreihe wie Terminologie, noch weit treuer an den Ephesier an, indem beständig von einer Umwendung der Welt ins Gegenteil (εἰς τὸ ἐναντίον) und nicht nur von einer τροπή der Gestirne, sondern auch noch von einer mit dieser verbundenen μεταβολή derselben, von einer Umwendung der Welt in „den Weg des sinnlichen Seins", von der εἱμαρμένη usw., die Rede ist. Zuvörderst gibt Plato selbst deutlich zu erkennen, daß er hierbei im wesentlichen auf der Grundlage einer bereits vorhandenen Darstellung fußt, mit dieser aber ihr fremde Züge und Mythen verknüpfen wird. „Durch die Länge der Zeit aber" — sagt er — „hat sich einiges ganz verlöscht, und das übrige erzählt man zerstreut und jedes einzelne abgerissen von dem übrigen" [1]). Wie denn auch gewiß die deutende Verknüpfung mit dem Mythos vom goldenen Zeitalter und den Erdensöhnen [2]) ein

---

[1]) Die Worte aber, die hierauf folgen: „Den Umstand aber, der an alle diesem Ursache ist, hat noch niemand berichtet" sind, wie wohl jeder schon hier im voraus fühlen wird, von Plato nicht für eigene Rechnung, sondern darstellend und nachahmend gesagt und passen sehr gut zu der sich mit seiner Erklärung des der Menge Unerklärlichen brüstenden Weise des Ephesiers.

[2]) d. h. die Benutzung der heraklitischen Theorie der Wiederauferstehung der Leiber zur Erklärung der Sage von den Erdgeborenen, wie man sehen wird.

solcher Heraklit fremder Zug sein dürfte. Kaum aber beginnt Plato die Darstellung, so beginnt er sie auch, — und zwar abweichend vom Timaeus, wo er natürlich nur soviel aufnahm, als er mit seiner eigenen Anschauung von Gott und Welt in Konkordanz setzen konnte — mit einem urkundlich heraklitischen Zuge. Der Fremde: „So höre denn. Dieses wandernde All geleitet bald Gott selbst mit auf seiner Bahn und umkreist es, bald aber läßt er es wieder los, wenn die Perioden der ihm gebührenden Zeit ihr Maß erlangt haben (*τό γὰρ πᾶν τόδε τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς ξυμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ κτλ.*)". Dies ist also nur eine ganz wörtliche Beziehung auf das, was uns Aeneas Bd. I, p. 219 von Heraklit berichtet hat, daß nach diesem der demiurgische Gott dieses gesamte All umwandle, worin ihm die Seelen nicht folgen können (*τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν κτλ.*).

Plato fährt fort: Dann aber wendet es sich (das All) wieder von selbst um in das Gegenteil (*τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τἀναντία περιάγεται*), als ein lebendiges und ein solches, das auch Vernunft erlangt hat aus dem, welcher es ursprünglich zusammenfügte. (Die Vernünftigkeit der Bewegung wird also hier in ihr Umschlagen ins Gegenteil gesetzt; es kann unmöglich deutlicher heraklitisiert werden.) Dieses Sichwiederumrückwenden aber ist ihm aus der Notwendigkeit her eingepflanzt worden"[1]). Der jüngere Sokrates: „Weshalb denn?" Der

[1]) *τοῦτο δὲ αὐτῷ τὸ ἀνάπαλιν ἰέναι διὰ τόδ' ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γέγονε*; dies *ἀνάπαλιν ἰέναι* ist eben jene Bewegung, welche Heraklit mit *παλίντροπος* bezeichnet; vgl. §§ 2 u. 3 und unten p. 344.

Fremde: „Das sich immer mit sich gleich[1]) und ebenso zu verhalten und mit sich identisch zu sein[2]) kommt bloß dem Göttlichsten unter allem allein[3]) zu. Des Leibes Natur (σώματος δὲ φύσις) ist nicht von dieser Reihe. Was wir aber Himmel und Welt genannt haben, hat vieles zwar und Herrliches empfangen von dem des Erzeugenden, aber es ist auch des Leibes teilhaftig geworden, weshalb ihm des realen Umwandelns (μεταβολῆς) unteilhaftig zu werden schlechthin unmöglich war[4]). Nach Vermögen aber wird es allerdings immer eben da auf gleiche Weise nach einer Bewegung bewegt. Weshalb es der Kreisbewegung (τὴν ἀνακύκλησιν) teilhaftig ist, als der kleinstmöglichen Abweichung von der Selbstbewegung[5]). Selbst aber sich selbst immer umzuwandeln (αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν ἀεί[6]), ist wohl keinem möglich, als dem alles Bewegte Führenden (τῷν κινουμένων πάντων ἡγουμένῳ). Diesem aber

---

[1]) τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡςαύτως ἔχειν ἀεί, καὶ ταὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θεωτάτοις προςήκει μόνοις.

[2]) Dies ist also wieder nur die oft nachgewiesene richtigste Bestimmung des heraklitischen Absoluten und seines von dem realen Prozesse des Sinnlichen unterschiedenen in steter Identität mit sich verbleibenden Wandels, in welchem Zeus das All umwandelt; siehe p. 66 sqq.

[3]) Wie z. B. den Namen des Zeus, der deshalb allein ausgesprochen werden will und auch nicht.

[4]) Hierin liegt also wieder fast wörtlich vor, was Plutarch (Bd. I, p. 243) von der φύσις bei Heraklit, ihrer Vereinigung des dadurch außer sich gekommenen Göttlichen mit dem Sterblichen, der ἀδίκια der Existenz etc. sagt; vgl. Jamblich, Bd. I, p. 218 sqq., sowie oben p. 145 sqq. und anderwärts.

[5]) Vgl. die Definition Heraklits vom Kreise, Bd. I, p. 168 sqq. und oben p. 184 und Note, sowie § 27.

[6]) Dies ist doch aber offenbar die nur dem heraklitischen Zeus zukommende Bewegung.

ziemt es nicht, etwas bald so, bald wieder entgegengesetzt zu bewegen. Aus allen diesen Gründen nun darf man nicht behaupten, daß die Welt immer sich selbst umwende[1]), noch auch, daß sie immer von Gott umgewendet werde, da es ja zweierlei und entgegengesetzte Umwendungen[2]) sind, noch auch, daß es zwei gewisse Götter von einander entgegengesetztem Sinne (*δύο τινὲ θεώ, φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία*) sind, welche sie umwenden[3]); sondern, wie oben gesagt worden ist und allein übrig bleibt, daß sie jetzt von einer anderen göttlichen Ursache mitgeführt wird, das Leben

---

[1]) *ἐκ πάντων δὴ τούτων, τὸν κόσμον μήτε αὐτὸν χρὴ φάναι στρέφειν ἑαυτὸν ἀεὶ, μήτ' αὖ ὅλον ἀεὶ ὑπὸ θεοῦ στρέφεσθαι, δίττας καὶ ἐναντίας περιαγωγάς.*

[2]) Was hiermit gemeint ist, nämlich die Umwendung in Wasser und in Feuer, oder allgemeiner und richtiger gesagt, die Umwendung in das Moment des einzelnen sinnlichen Sein und wieder in seine Aufhebung, wird sich bald näher herausstellen.

[3]) Liegt hier nicht eine ganz merkwürdige und frappante Beziehung vor auf das jetzt hier zu Vergleichende, was wir für Heraklit §§ 10 u. 11 aus der Stelle des Plutarch über Apollo und Dionysos als die beiden die Wege nach unten und oben personifizierenden Momente des Zeus und die beständigen Stadien der Welt nachgewiesen haben? Oder worauf wollte man sonst dies beziehen? Auf keinen Philosophen — und nur solche hat Plato hier im Auge — würde es passen, als auf Heraklit, von dem hier überdies allein die Rede ist, und bestätigt also wieder erheblich unsere dortigen Ausführungen. — Der Ausdruck „*ἐναντία φρονῶν*“ scheint ein ganz speziell heraklitischer zu sein, wie sowohl aus ihm selbst klar sein dürfte, als aus dem ersten der nachgemachten Briefe an Hermodoros (bei Stephan. p. 142), wo Heraklit von seinem Verhältnis zu seinen Mitbürgern sagt: *δόξω αὐτοῖς ἀσεβὴς εἶναι, ἐναντία φρονῶν οἷς αὐτοὶ περὶ θεῶν νομίζουσι.*

aufs neue erwerbend und die Unsterblichkeit zur Ausrüstung empfangend von dem Demiurgen, dann aber, wenn sie losgelassen ist, durch sich selbst geht, zur rechten Zeit sich überlassen, zu einer solchen nämlich, daß sie wiederum viele Myriaden von Umläufen rückwärts durchlaufen kann, da sie, obwohl sie das Größeste ist und das, was am meisten Gleichgewicht hat, doch auf dem allerkleinsten Fuße einherschreitend geht"[1]). Sokrates: „Sehr einleuchtend ist alles gesagt, was du bis jetzt ausgeführt hast." Fremder: „So laß uns zusammenrechnend die Wirkung (*τὸ πάθος*) aus dem jetzt Gesagten erwägen, von der wir sagten, daß sie die Ursache von allem Wunderbarsten sei." Sokrates: „Was für eine?" Fremder: „Daß die Bewegung der Welt bald in das hinein vor sich geht, wohinein sie sich jetzt umlaufend wälzt[2]), bald wieder ins Gegenteil" (*τὸ τὴν τοῦ παντὸς φορὰν τοτὲ μὲν ἐφ' ἃ νῦν κυκλεῖται, φέρεσθαι, τοτὲ δ' ἐπὶ τἀναντία*).

Sokrates: „Wie sollte es nicht." Fremder: „Diese Umwandlung nun (*μεταβολήν*) muß man von allen

---

[1]) Wer die Ironie berücksichtigt, der sich Plato im Verlauf seiner Darstellung immer mehr und mehr überläßt, wird es durchaus nicht unwahrscheinlich finden, daß Plato in dieser Äußerung darauf anspielt, daß die Sonne — die er nach ihrer Funktion bei Heraklit sehr wohl mit einem Fuße der Welt vergleichen kann — nach dem Ephesier nur die Größe eines menschlichen Fußes gehabt hat (siehe p. 171, 1).

[2]) Es ist ungenau, wenn die Übersetzungen die Stelle in der Regel so wiedergeben, daß die Bewegung des Ganzen bisweilen nach der Seite hin erfolgt. In den platonischen Worten liegt vielmehr das in unserer Übersetzung Hervorgehobene, wie er ja sonst in dieser Stelle statt *ἐπί* noch bestimmter in der Regel *εἰς τὰ ἐναντία* gebraucht.

am Himmel vorsichgehenden Umwendungen (τροπῶν) für die größte und vollkommenste Umwendung halten (μεγίστην καὶ τελειοτάτην τροπήν)".[1]) Sokrates: „Dies scheint allerdings." Fremder: „Dann muß man aber auch glauben, daß dann die größten Umwandlungen (μεταβολάς) entstehen für uns, die wir innerhalb desselben (des Himmels) wohnen." Sokrates: „Auch das ist billig." Fremder: „Daß aber große und viele und mannigfache zusammentreffende Umwandlungen die Natur der Lebenden schwer erträgt, das wissen wir doch?" Sokrates: „Wie sollten wir das nicht?" Fremder: „Vermöge der Notwendigkeit treten also dann die größten Verheerungen sowohl unter den anderen Tieren ein, als auch von dem menschlichen Geschlecht bleibt nur weniges übrig. Und für diese wenigen treffen viele andere und wunderbare und seltsame Ereignisse (Affekte, παθήματα) zusammen ein[2]). Das größte aber und die Umwälzung des Alls notwendig begleitende, wenn die der jetzt bestehenden (Umwendung) entgegengesetzte Umwendung eintritt, ist dieses." Sokrates: „Welches?"[3])

---

[1]) Plato definiert sie also fast wörtlich, wie oben im Timaeus das große Jahr. Hier tritt aber auch noch der im Timaeus fehlende heraklitische Zug deutlich hervor, daß die *τροπή* der Gestirne, durch welche sie ihre Bahn zurücklegen, zugleich eine *μεταβολή* der Gestirne ist, und zwar wie die bald folgenden Worte zeigen, eine totale (größte) *μεταβολή* auch des in der Welt Seienden, d. h. eben die früher explizierte kosmische Erneuerung.

[2]) *μέγιστον δὲ τόδε καὶ συνεπόμενον τῇ τοῦ παντὸς ἀνελίξει, τότε ὅταν ἡ τῆς νῦν καθεστηκυίας ἐναντία γίγνηται τροπή.*

[3]) Und der Fremde beschreibt nun die bei der kosmischen Erneuerung eintretende Wiedergeburt der Leiber.

Hier nimmt nun aber die Ironie, welche sich von Anfang an durch die Darstellung hindurchgezogen hat, mehr und mehr überhand. Plato läßt jetzt: „*weil sich ja alles wieder in sein Gegenteil umwandelt*" (*μεταβάλλον δὲ πάλιν ἐπὶ τοὐναντίον*), die weißen Haare des Alters sich wieder schwärzen, die Greise wieder jung, die Jugend wieder zu kleinen Kindern werden etc. Auch verknüpft er mit dem heraklitischen Philosophen die diesem fremde Mythe von dem Zeitalter des Kronos, webt die Sage von den Erdgeborenen hinein etc.

Was aber ein Zug von *wesentlicher Bedeutung* ist, wegen dessen wir auch die Stelle so weit begleitet haben, ist eben, daß Plato jetzt auch die schon oben p. 281 sqq.) von uns als bei Heraklit notwendig nachgewiesene *kosmische Wiederauferstehung der Leiber* beschreibt, und wie wir dies als eine innere *Gedankenkonsequenz* des von neuem beginnenden Kreislaufes der kosmischen Umwandlungen dargetan haben, so sich jetzt auch *tatsächlich* erweist, daß diese *ἀνάστασις* nicht erst von den Stoikern hinzugefügt, sondern von ihnen bei Heraklit selbst vorgefunden und nur zu bisweilen sehr unverständigen Konsequenzen getrieben worden ist.

Wir heben in dieser Hinsicht nur noch folgende Sätze der platonischen Darstellung heraus: „Ja auch die Leichname der zur selben Zeit gewaltsam Gestorbenen trafen die nämlichen Affekte (*παθήματα*) der Reihe nach insgesamt, so daß sie sich in der Schnelligkeit in wenigen Tagen verzehrten." Und über die Entstehung des Lebendigen befragt, sagt der Fremde, hier nun die Sage von den Erdgeborenen mit hinein verwebend: „Offenbar, o Sokrates, gab es aus einander (i. e. durch menschliche Zeugung) Erzeugtes in der damaligen Natur nicht. Sondern

das Geschlecht, von dem gesagt wird, es sei ein erdgeborenes gewesen, das war eben das damals aus der Erde wieder zurückkehrende Geschlecht[1]) (*τὸ . . . ἐκ γῆς πάλιν ἀναστρεφόμενον*) Auch wurde es erwähnt von unseren ersten Vorfahren, welche noch der auf Vollendung des ersteren Umlaufes folgenden Zeit Grenze erreichten und am Anfang des jetzigen geboren wurden. Denn diese sind uns eben die Verkündiger geworden aller dieser Geschichten, welche jetzt mit Unrecht von vielen verworfen werden; das können wir, glaube ich, hieraus sehen. Denn damit, daß die Alten wieder zur Natur der Kinder zurückgehen, hängt ja zusammen[2]), daß auch von den Gestorbenen und in der Erde Liegenden alle diejenigen dort wiederum aufstehend und wiederauflebend, — da ja das Werden sich jetzt in das Entgegengesetzte umwälzt — der Umwendung folgen[3]), und somit als Erdgeborene nach diesem Gesetz (*λόγον*) notwendig entstehend diesen Namen und dieses Verhältnis

---

[1]) Plato knüpft also nur die Sage von den Erdgeborenen als sich aus der physischen Theorie des Ephesiers erklärend ironisch an diese an.

[2]) Gerade umgekehrt verhält sich die Sache. Plato zieht bei seiner Darstellung der heraklitischen Theorie von der mit der kosmischen Erneuerung verbundenen Wiedergeburt der Gestorbenen gegen Heraklit die ironische Konsequenz, daß dann auch ebenso gut die gerade lebenden Alten Jünglinge und diese Kinder werden müßten und stellt dies nun ironisch so dar, als folge jenes erst aus diesem.

[3]) Die Terminologie des Textes ist hier überall im höchsten Grade heraklitisierend: *ἐκ τῶν τετελευτηκότων αὖ, κειμένων δὲ ἐν τῇ γῇ, πάλιν ἐκεῖ ξυνισταμένους καὶ ἀναβιωσκομένους ἕπεσθαι τῇ τροπῇ, συνανακυκλουμένης εἰς τἀναντία τῆς γενέσεως.*

(*λόγον*) haben, so viele derselben Gott nicht einem anderen Verhängnis (*εἰς ἄλλην μοῖραν*)[1]) zugeteilt hat."

Nochmals tritt jetzt der von uns dargelegte reale siderische Umwandlungsprozeß Heraklits, welcher zugleich der Gestirne Bahn und das Wesen der Zeit konstituiert, auf das deutlichste in der Bemerkung des jüngeren Sokrates hervor: „— — denn es ist klar, daß der Gestirne und der Sonne Umwandlung mit jeder von beiden Umwendungen übereintrifft"[2]).

Was ist denn nun aber bei Heraklit mit dieser von Plato so vielfach hier hervorgehobenen Umwendung der

---

[1]) Vgl. das Fragment § 39, daß größerer Tod größere *μοῖρα* erlangt. Man vgl. auch die Stelle des Plutarch Bd. I p. 440 sqq. über die die Verschmelzung mit der Gottheit erlangenden und nicht erlangenden, sondern wieder nach unten gezogenen und ein Leben wie eine *ἀναθυμίασις* führenden Dämonen (Seelen). Jetzt ist übrigens auch klar, warum die Stoiker (Bd. I, p. 455, 2) die abgeschiedenen Seelen bei der *ἐκπύρωσις* zugrunde gehen lassen, weil nämlich mit derselben, wie man bald sehen wird, alles Feurige wieder in Wasser sich wandelt.

[2]) *τὴν μὲν γὰρ τῶν ἄστρων τε καὶ ἡλίου μεταβολὴν δῆλον ὡς ἐν ἑκατέραις συμπίπτει ταῖς τροπαῖς γίγνεσθαι.* Es ist aber klar, daß innerhalb einer solchen *τροπή* und wenn, wie hier, der Ausdruck *τροπή* für die Ortsbewegung der Gestirne gebraucht wird, die *μεταβολή* derselben sich nur noch auf den stofflichen Prozeß der Gestirne, wie er nach Heraklit mit dem Meere stattfindet, aber ihre Bahn bedingt, beziehen kann. Plato ironisiert übrigens hier offenbar in dieser Bemerkung des Sokrates und dem Lobe, das ihr der Fremde erteilt: „Sehr gut bist du der Rede gefolgt" die Annahme Heraklits, daß die vollbrachte Durchlaufung aller kosmischen Daseinsformen eines jeden, oder die Umwendung in Feuer (und — denn dieses sind, wie wir bald sehen werden, die beiden Umwendungen — die Umwendung in Wasser) mit der vollbrachten Bahn, mit der *ἀποκατάστασις* der Gestirne zusammentreffen soll!

gesamten Welt ins Gegenteil, sobald sie der Gott loslässt, gemeint? Doch hören wir erst noch weiter.

„Als aber die Zeit von allem diesen erfüllt war und eine Umwandlung (*μεταβολήν*) werden mußte, und auch das ganze aus der Erde gekommene Geschlecht aufgerieben war, indem jede Seele alle ihre Geburten durchgemacht hatte (*πάσας ἑκάστης τῆς ψυχῆς τὰς γενέσεις ἀποδεδωκυίας*) und soviel ihr bestimmt war, Samen in die Erde übertragen hatte (*καὶ ὅσα ἦν ἑκάστῃ προσταχθέντα τοσαῦτα εἰς γῆν σπέρματα πεσούσης*), da ließ der Steuermann (*κυβερνήτης*[1]) des Ganzen gleichsam den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine Warte zurück, die Welt aber wendete nun wieder zurück das ihr verhängte Geschick (*εἱμαρμένη*[2]) und die ihr eingepflanzte Begierde (*ξύμφυτος ἐπιθυμία*)".

Wohinein aber die Begierde bei Heraklit umwendet, das wissen wir aus seinen Fragmenten über die Seele, sie wendet ins Feuchte um (s. §§ 8 u. 9).

Platon erzählt nun weiter, wie durch diese Rückwendung „des Endes und des Anfanges entgegengesetzten Umschwung vermischend" zunächst neue große Erschütterungen und wieder eine *andere* Zerstörung von allerlei Arten des Lebendigen (*ἄλλην αὖ φθορὰν ζώων παντοίων*) bewirkt wurde.

---

[1]) *κυβερνᾶν* ist ja Heraklits eigene Bezeichnung für seine *γνώμη* und den *λόγος*, siehe § 15*).

[2]) Wir haben oben von den Berichterstattern gehört, daß die *εἱμαρμένη* bei Heraklit der Logos und das Maß jener Periode ist; siehe p. 301.

---

*) Ebenso jetzt in dem neuen Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10, p. 283: „*τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*", *οἴαξ* ist der Griff des Steuerruders, an dem es regiert wird.

Als nun aber hierauf, nachdem hinreichende Zeit vergangen war, Getümmel und Verwirrung samt den Erschütterungen nachgelassen hatten, ging die Welt zunächst in ihrem gewohnten Lauf wohlgeordnet fort, Aufsicht und Macht selbst über alles in ihr ausübend und der Lehren des Demiurgen sich nach Kräften erinnernd. Anfänglich führte sie dies genauer aus, später aber träger und hieran „ist das Körperliche in ihrer Mischung[1]) (*κράσεως*) schuld." Je länger sie daher vom Steuermann getrennt ist, desto mehr kommt sie dahin, daß sie „wenig Gutes und eine große Mischung des Entgegengesetzten zusammenmischend (*πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκεραννύμενος*)[2]) in die Gefahr des Unterganges ihrer selbst und des in ihr Enthaltenen gerät." Da nun, sie in solchen Nöten sehend und besorgend, daß sie ganz zerrüttet (*χειμασθείς;* eigentlich dem Winter, dem Frost ausgesetzt seiend, also erstarrend) und gänzlich aufgelöst (*διαλυθείς*) in der Unähnlichkeit unergründlichen Ort versinke, setzt sich der waltende Gott wieder ans Steuerruder und „das Erkrankte und das Aufgelöste in der Welt (*τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα*) in den früheren ihm selbst gemäßen Umlauf umwendend (*ἐν τῇ καθ' αὑτὸν*[3]) *προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας*) ordnet er sie wieder, sie zu einer unsterblichen und unal-

[1]) Noch deutlichere Anspielung als vorhin, auf jene Mischung des Unsterblichen und Sterblichen, wodurch bei Heraklit die Natur zustande kommt nach Plutarch, Bd. I, p. 243 sqq.

[2]) Über das heraklitische kosmische „Mischen" siehe Bd. I, p. 149 sqq.

[3]) Also doch offenbar: nach der — ihm und seiner eigenen Bewegung entsprechenden — Seite des Feuers oder der Einheit wendet **er** das Auseinandergefallene (*λυθέντα*) um.

ternden machend (*ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρω ἀπεργάζεται*)".[1])

Es wird sich von selbst durch Sprache wie Ideenreihe einem jeden das Gefühl aufgedrängt haben, daß auch dieser letztere Teil der platonischen Darstellung, wenn auch hin und wieder sehr wenige, Heraklit fremde Züge hineinverwoben sind, auf heraklitischer Grundlage beruht. Die Frage ist nur: welches denn bei Heraklit die diesem Teile der Darstellung entsprechende Grundlage gewesen ist. —

Diese Frage fällt aber lediglich mit der schon oben aufgeworfenen zusammen: welches ist denn jene Umwendung der Welt in das Gegenteil, welche eintritt, wenn sie der Gott losläßt, — eine Umwendung, die sofort schon in dem ersten Teile der platonischen Stelle wiederholt und bedeutungsvoll als die Achse des Ganzen hervorgehoben wird und hierdurch auch das sich hindurchziehende Band zwischen dem Anfang und Ende der Darstellung bildet, aber auch als der dunkelste und von Plato überall als bekannt vorausgesetzte, nirgends erklärte Punkt derselben erscheint.

---

[1]) In Hinsicht auf die Terminologie vgl. man auch noch den bald folgenden Satz: *στρεφθέντος γὰρ αὖ τοῦ κόσμου τὴν ἐπὶ τὴν νῦν γένεσιν ὁδὸν, τὸ τῆς ἡλικίας αὖ πάλιν ἵστατο καὶ καινὰ τἀναντία ἀπεδίδου τοῖς τότε — — τἄλλα τε πάντα μετέβαλλεν, ἀπομιμούμενα καὶ ξυνακολουθοιοῦντα τῷ τοῦ παντὸς παθήματι καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς κινήσεως καὶ τροφῆς μίμημα συνείπετο τοῖς πᾶσιν ὑπ' ἀνάγκης.* Über die Nachahmung des Alls und des Gottes als so heraklitisches wie stoisches Dogma s. oben p. 327, 1. Plato hebt dieses heraklitische Dogma bald darauf nochmals hervor: „— — wie die ganze Welt, welcher wir zu allen Zeiten nachahmen und folgen" (*καθάπερ ὅλος ὁ κόσμος, ᾧ συμμιμούμενοι καὶ ξυνεπόμενοι τὸν ἀεὶ χρόνον*).

Wir glauben inzwischen, daß die, schon in den Anmerkungen angedeutete, Antwort hierauf sich noch geben und sowohl hauptsächlich durch die platonische Stelle selbst, als auch durch noch andere Materialien nachweisen läßt. Fassen wir die Züge der platonischen Darstellung zusammen, so sind es folgende: Unmittelbar mit der mit der *ἀποκατάστασις* der Gestirne zusammentreffenden Palingenesie oder *ἐκπύρωσις* (wir können uns des Wortes jetzt bedienen, da es niemand mehr täuschen wird) tritt die Umwendung der Welt ins Gegenteil ein. Hiermit tritt aber zunächst wieder ein, und zwar ein „anderer“ (*ἄλλην φθοράν*), Untergang oder Zerstörung von vielem Lebendigen ein. Inzwischen geht nun die Bewegung der Welt zunächst gut; aber mit der Zeit fällt sie mehr und mehr auseinander mit wenig Gutem vieles Entgegengesetzte mischend. Da kommt ihr Gott — also mitten in der Periode, nicht am Ende derselben — zu Hilfe, sie wieder aus ihrer Umwendung in die dieser entgegengesetzte, und zwar in die ihm adäquate (*καθ' αὑτόν*), umwendend und sie so wieder dem Abschluß der Periode (der *ἐκπύρωσις*) zuführend und sie jetzt wieder loslassend, worauf eine neue, der bisherigen entgegengesetzte, Umwendung der Welt wieder eintritt. — Was das aber für eine Umwendung ist, würde klar sein, wenn es klar wäre, was das für eine „andere“ Zerstörung (als die mit der *ἀποκατάστασις* oder *ἐκπύρωσις* gegebene) ist, die nun mit dieser Umwendung ins Gegenteil hereinbricht.

In der Einleitung zum Timaeus (p. 22) läßt Platon von dem ägyptischen Priester zwei große Verheerungen unter den Menschen verkünden, die eine durch Feuer, die andere durch Wasser. Allein, wenn die Analogie der Stelle klar ist, so ist doch auch ihr Unterschied so-

fort einleuchtend. Denn dort wird offenbar die Verheerung durch Wasser (κατακλυσμός) als eine mit der durch Feuer in großen Perioden abwechselnd eintretende hingestellt, während hier die ἄλλη φθορά als unmittelbar auf die der ἀποκατάστασις der Gestirne entsprechende ἐκπύρωσις folgend auftritt.

Zu der Stelle des Timaeus parallelisiert man nun gewöhnlich, was Censorinus a. o. a. O. bei seiner Definition des großen Jahres sagt: cujus anni hyems summa est κατακλυσμός, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem ἐκπύρωσις, quod est mundi incendium, „dieses Jahres höchster Winter ist der καταλυσμός, den die unserigen Überschwemmung nennen, sein Sommer aber die ἐκπύρωσις oder der Weltbrand." Allein es leuchtet ein, daß diese Worte in derselben Hinsicht von der Stelle des Timaeus abweichen, wie der Politikus, der Darstellung im Politikus dagegen genau entsprechen, denn wie dort, so würde auch nach diesen Worten des Censorinus die Flut und die ἐκπύρωσις als gleich hintereinander eintretend, als Sommer und Winter eines Jahres bildend, zu nehmen sein, und wenn der Sommer vor dem Winter kommt, so tritt also die Flut gleich hinter der ἐκπύρωσις ein[1]), ganz wie im Poli-

[1]) Wie auch in den weiteren Worten des Censorinus: „Nam his alternis temporibus mundus tum exignescere tum exaquescere videtur" die ἐκπύρωσις vor der Flut erscheint. Der Ausdruck alternis temporibus widerspricht nur wenig dem Hintereinanderauftreten beider und würde um so weniger in Betracht kommen, als Censorinus ja keinesfalls das esoterische Verhältnis der Sache kennt, die er berichtet. — Ebenso folgt in der ägyptischen Tradition „auf jenen Brand im Widder oder Stier die große Überschwemmung im Löwen (Nonnus Dionys. VI, c. 230), und dann in der Wage wird die neue Welt geboren." Görres, Asiat. Mythengesch. II, p. 409.

tikus jene „andere" Verheerung, die also eine Verheerung durch Wasser ist. Und um diesen letzten Punkt zweifellos zu sehen, würde es schon genügen, die obige (p. 288, 1) Stelle des Macrobius damit zu vergleichen. — Wenn sich uns nun aber auch die ἐκπύρωσις Heraklits lange erklärt hat, — was kann bei ihm dem κατακλυσμός, oder der Flut, zugrunde liegen? Wir glauben, daß dies ebenso klar und schon mit dem Wesen der ἐκπύρωσις gegeben ist.

Diese bestand darin, daß jedes Dasein alle seine kosmischen Wandlungen durchlaufen und wieder in das Feuer sich rückgewandelt hat, durch dessen Umwandlung es geworden ist. Wie also bis dahin alles die Tendenz hatte, zu Feuer zu werden, so muß jetzt sofort — denn das Feuer selbst ist ja nur die Bewegung, sofort zu Wasser zu werden — alles zunächst die Tendenz[1]) haben, in Wasser sich umzuwenden, oder es tritt, bildlich gesprochen, jetzt ein κατακλυσμός ein. Und dies ist es also, was Plato so oft und so bedeutungsvoll in seiner Darstellung urgiert, indem er sagt, daß mit der vollbrachten kosmischen Periode zunächst nun sofort eine der bisherigen Umwendung der Welt (in Feuer) entgegengesetzte Umwendung (in Wasser) und damit eine neue andere φθορά eintritt. Und je mehr dieser Zug des Plato, die φθορά durch Wasser gleich hinter der durch Feuer kommen zu lassen als die jetzt eintretende Umwendung der Welt in ihr Gegenteil, von den

---

[1]) Eine Tendenz, durch welche ja eben die neue reale Weltbildung und Wiedergeburt bewirkt wird. — Dies sind die beiden vices exsuperantis caloris humorisque, von denen Macrobius a. a. O. spricht, wie jetzt überhaupt aus dem Obigen die Entstehung dieser stoischen Darstellung von selbst klar sein wird.

vulgären, beide Zerstörungen in langen Zeiträumen abwechseln lassenden Darstellungen abweicht, — desto bedeutsamer gerade stellt er sich dar und zeigt, wie Plato natürlich das genaueste esoterische Verständnis des Systems des Ephesiers und seiner spekulativ-symbolischen Darstellungsweise besessen hat. Man braucht aber jetzt auch die gesamte platonische Stelle nur noch einmal zu überlesen, um sich aus den einzelnen Sätzen noch näher zu überzeugen, daß offenbar mit dieser Umwendung der Welt ins Gegenteil (die darum auch eintritt, indem der Gott die Welt sich selbst überläßt) nur wieder die Rückwandlung des Feuers in das Moment des sinnlichen Seins (oder in Wasser) gemeint ist. — Will man aber endlich sowohl diesen Punkt, als das dem Ephesier an der gesamten platonischen Stelle zustehende Eigentum durch einen einzigen Satz aufs schlagendste nachgewiesen haben, so betrachte man nur folgendes: Wir haben oben gesehen (p. 301), daß die εἱμαρμένη bei Heraklit der λόγος und das Maß dieser großen Periode und ihrer aus dem Feuer sich umwandelnden und in dasselbe zurückkehrenden Bewegung ist. Auch erwähnt sie Plato daselbst. Und zwar, was sagt er von ihr? Nachdem Gott am Ende der Periode die Welt losgelassen und sich in seine Warte zurückgezogen hat, sagt er: „Die Welt aber wendete nun wieder ins Gegenteil zurück die εἱμαρμένη und die eingepflanzte Begierde, τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ ξύμφυτος ἐπιθυμία“ Nun sagt uns aber Plutarch in einer früher (Bd. I, p. 171, 4) angeführten Stelle de anim. procr. von der εἱμαρμένη: „ἣν εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσι . . . Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου“. Wörtlich also hat Heraklit die εἱμαρμένη die „zurücksichwendende (ins Gegenteil) Harmonie des Weltalls,

wie des Bogens und der Leier" (cf. §§ 2, 3) genannt. Wörtlich wiederholt Plato in den Worten κόσμ. πάλιν ἀνέστ. εἱμ. des Ephesiers Ausdrücke, und mit der die Welt rückwendenden εἱμαρμένη ist also nur die sich rückwärts, in ihr Gegenteil, aus der Einheit in die Vielheit, aus dem Moment der ideellen Aufhebung in das Moment des sinnlichen Seins, aus Feuer in Wasser [1]), umwendende Harmonie des Weltalls gemeint. Zugleich ersieht man hier beiläufig auch in entscheidender Weise, wie Bogen und Leier von Heraklit nicht in bezug auf eine äußerliche Ähnlichkeit, sondern als Symbole der kosmischen Harmonie, ihrer in die Vielheit auseinandertretenden und wieder in die Einheit zurückgehenden gegensätzlichen Bewegung [2]), gebraucht worden sind*).

Jetzt gewinnen aber auch alle Züge des großen Bildes Licht und Verständlichkeit und vollkommene Harmonie.

---

[1]) Darum, als Umwendung ins Feuchte, ist sie auch (siehe Bd. I, p. 301 sqq., p. 316 sqq.) eine durch die eingepflanzte Begierde hervorgerufene Umwendung.

[2]) Merkwürdig und erwähnenswert bleibt es auch immerhin, daß Horapollo einerseits (s. Bd. I, p. 199, 1) die Lyra als Symbol der Eintracht bei den Ägyptern konstatiert, anderwärts aber, nachdem er (I, 54 u. 55) sich gefragt, wie die Ägypter die Eintracht andeuten und dies dahin beantwortet: ἄνθρωποι δύο δεξιούμενοι, ὁμονοίαν δηλοῦσι, fortfährt: πῶς ὄχλον; Ἄνθρωπος καθωπλισμένος καὶ τοξεύων, ὄχλον δηλοῖ. Der Bogen stand also bei diesem symbolisierenden Volke immerhin in irgend welcher Beziehung auf den Gedanken der Menge und Vielheit (vgl. § 3).

*) Jedenfalls geht nun aus der Vergleichung dieser platonischen mit der plutarchischen Stelle hervor, wie unrecht Zeller hat (I, p. 466, 2), wenn er daselbst dem παλίντονος der äußeren Form des Bogens wegen den Vorzug vor dem ganz besonders signifikativen und jetzt nicht mehr zu bestreitenden παλίντροπος geben will.

Die Philosophie Heraklits war im höchsten Grade eine Philosophie des M a ß e s und der M a ß u n t e r s c h i e d e. Definiert er doch selbst den Kosmos als ein mit M a ß sich entzündendes und mit M a ß verlöschendes Feuer, d. h., wie wir seines Ortes gesehen haben und wie auch das beiden Seiten i d e n t i s c h zugrunde liegende Feuer zeigt, beide Bewegungen b e s t e h e n b e s t ä n d i g m i t - e i n a n d e r z u g l e i c h, keine von ihnen hört je auf, und nur das w e c h s e l n d e q u a n t i t a t i v e Ü b e r g e w i c h t beider stets gleichzeitigen Seiten konstituiert alle ihre Unterschiede.

In d i e s e m Sinne, daß die r e a l e n U n t e r s c h i e d e der wirklichen Welt nur solche wechselnde M a ß e sind, gilt daher in der Tat im höchsten Grade von Heraklit, was Aristoteles, offenbar ihn meinend, sagt (Phys. I, c. 6), daß er sein Eines g e s t a l t e durch den Gegensatz des M e h r u n d d e s W e n i g e r (*τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον.*[1])

---

[1]) Es wird aber klar sein, wie das, was wir oben p. 78 sqq. in dieser Hinsicht bemerkten, nichtsdestoweniger bestehen bleibt. Denn erstens handelte es sich oben nicht um die Erklärung der einzelnen Unterschiede des realen Daseins gegen einander, sondern um das Prinzip der Entstehung des Seins aus dem Feuer überhaupt, welches schlechterdings nur das Umschlagen ins Gegenteil ist. Zweitens ist jetzt auch ersichtlich, daß es falsch wäre, zu sagen, durch ein „Mehr oder Weniger von F e u e r" ginge die Ableitung der realen Dinge vor sich. Sondern durch ein Mehr oder Weniger des V e r - l ö s c h e n s u n d d e s E n t z ü n d e n s i. e. des U m s c h l a g e n s in F e u e r und des U m s c h l a g e n s in W a s s e r geht die Ableitung vor sich. Auch das Mehr oder Weniger als Ableitungsprinzip bei Heraklit führt zu einem totalen Irrtum (der Annahme eines qualitativen Grundstoffes), solange man nicht klar gelegt hat, daß das Q u a l e dieses Quantums nicht F e u e r sondern nur der Prozeß des beständigen doppelseitigen U m - s c h l a g e n s i n d a s G e g e n t e i l ist. — Aristoteles war hier-

Auch hat sich ja im einzelnen gezeigt, wie alle Bestimmungen dieser Philosophie Maßunterschiede und -bestimmungen sind. Tag und Nacht sind nur die Maße oder das wechselnde quantitative Überwiegen beider Seiten jener einen *μεταβολή*; Sommer und Winter reduzieren sich ihm auf dasselbe. Die Sonne ist nur das Zeigen und Vermitteln des Maßes jener *μεταβολή*. Die gesamte Bahn der Gestirne stellt die Maßverhältnisse derselben dar. Die große Periode ist die Maßbestimmung, innerhalb deren alles kosmische Dasein seine gesamten Umwandlungen durchgemacht hat. Es ist hiernach nur in hohem Grade konsequent, wenn auch innerhalb dieser gesamten großen Periode der kosmischen Generation — innerhalb des totalen Maßes — Heraklit wieder Maßbestimmungen für das wechselnde quantitative Überwiegen der beiden Seiten jener einen Umwandlung ins Gegenteil angenommen hat. Dies ist es aber, was jetzt aus der platonischen Darstellung offen erhellt.

Mit der vollbrachten Periode, in der jedes sich wieder in Feuer umgewandelt hat, tritt zunächst, wie wir gesehen haben, notwendig und faktisch die entgegengesetzte Um-

---

bei in keinem Irrtum, vielmehr bestätigt sein Ausspruch von der Gestaltung des „Mehr oder Weniger" erheblich, was wir p. 93, p. 166 sqq., p. 178—188 nachgewiesen haben, daß auch das Verlöschen und Entzünden nicht nacheinander und getrennte Bewegungen, sondern stets in Einem und gleichzeitig und nur ein quantitatives Überwiegen der beiden Seiten der einen umschlagenden Bewegung sind. — Wie wir oben als die Formel dafür das *αὔξεσθαι ἐς τὸ μήκιστον καὶ μειοῦσθαι ἐς τὸ ἐλάχιστον* bei dem Heraklitiker nachgewiesen haben (p. 167, 2, p. 180 sqq.), so entspricht dem in der stoischen Darstellung bei Macrobius (siehe oben p. 288, 1) genau das usque ad maximum enutritus augmentum, sowie die vices exsuperantis caloris humorisque.

wandlung eines jeden in Wasser ein. Das ist also jene dionysische Periode (vgl. §§ 10 u. 11) der Umwandlung eines jeden ins Feuchte, wohin, wie Plato durchaus heraklitisch hervorhebt, die Welt die eingepflanzte Begierde zieht. Es ist das Überwiegen des Weges nach unten oder der Umwandlung in die Form des festen einzelnen auf sich beharrenwollenden Seins. Es ist die Periode, in welcher sich jedes in dem Kreislauf der kosmischen Formen, die es durchzumachen hat, in die relativ festesten Formen umzusetzen beginnt und sich für sich zu erhalten strebt. Aber dies kann ihm nicht gelingen. Seine innere Feuersnatur, Umwandlung ins Gegenteil zu sein, kommt wieder zum Durchbruch, und es tritt das Überwiegen des Weges nach oben oder die Rückbildung in Feuer ein. Darum also ergreift jetzt der Gott — innerhalb der großen Periode — die Welt, die während jenes Dionysos-Stadiums mehr und mehr in das einzelne Sein und dessen von der Bewegung sich absperrende auf sich beharrende Tendenz auseinandergetreten war (χειμασθείς, διαλυθείς, sagt Plato, und das ist auch ihr Erkranken, νοσήσαντα, wovon er spricht), oder die mit wenig „Gutem" (Rückgang der Bewegung in die Einheit, Feuer) viel „Entgegengesetztes" (Auflösung der Bewegung in das Moment der einzelnen festen Besonderheit) mischte, und reißt sie wieder in das quantitative Überwiegen der ihm angemessenen Umwendung[1]), d. h. der Umwendung eines jeden in die Einheit oder das Feuer (oder in das Apollo-Sta-

[1]) *ἐν τῇ καθ' αὑτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας*; d. h. in die Bewegung, in der er auch selbst stets begriffen ist. Der heraklitische Zeus ist stetes sich Einigen mit sich.

dium[1]), vgl. B. I, p. 361—391) hinein. Hiermit erst, mit der überwiegenden Tendenz der Rückwandlung eines jeden in Feuer, geht die Welt dem Ende der großen

---

[1]) χρησμοσύνη und κόρος, die Sehnsucht nach dem Rückgang in die ideelle Einheit und die Erfüllung derselben (s. Bd. I, p. 382, 2 u. p. 428 sqq.), sind also solche Maße und Perioden innerhalb der großen Periode der ἀποκατάστασις der Gestirne. Damit stimmt nun auch alles in der Stelle des Plutarch überein, in welcher die Periode der χρησμοσύνη dem Winter entspricht, während dessen man den Gott des Dithyrambus anrufe, und der κόρος dem übrigen Jahr, in dem man dem Apollo den Päan singe. Beides sind also schon deshalb Perioden des realen Daseins, den Jahreszeiten entsprechend, was nicht der Fall sein könnte, wenn sie eine reale Weltzerstörung bedeuteten. (Die Jahreszeiten sind nach dieser Theorie, wie von selbst einleuchtet, nur die Nachahmung im kleinen jener wechselnden Maße innerhalb der großen kosmischen Periode. Denn alles stellt in dieser Theorie dar eine „ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μίκρα πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μίκρα, wie sich der Heraklitiker (p. 327, 1) trefflich ausdrückt. Die ganze Stelle des Plutarch, die nebst der früheren Ausführung (§ 10 sqq.) darüber hier nachzulesen ist, empfängt erst jetzt ihr volles, das Obige durchaus näher bestätigende Recht, und zwar von selbst, ohne daß eine besondere Heraushebung nötig wäre. Es ist jetzt auch klar, wie auch Plutarch selbst, trotz des Ausdruckes „ἐπεὶ δ' οὐκ ἴσος ὁ τῶν περιόδων ἐν ταῖς μεταβολαῖς χρόνος" an keine reale periodische Weltvernichtung denkt. Wenn daselbst das Verhältnis der ἐκπύρωσις zur διακόσμησις wie 3:1 angegeben ist, was vielleicht erst eine von den Stoikern gezogene Konsequenz ist, da mindestens die platonische Stelle keine Anspielung hierauf enthält, so ist dies jedenfalls wohl als eine Beziehung auf die drei Stufen des Elementarprozesses zu fassen. Dreimal muß während der gesamten kosmischen Generation alles Daseiende seine Form durchbrechen; denn durch Feuer, Wasser und Erde muß sich alles hindurchjagen. Man vgl. auch die drei Feuerumläufe (πυρὸς περιόδους τρίσσας) im

Periode entgegen, in welcher dies Durchlaufen der zyklischen Daseinsformen für jedes vollbracht ist, worauf sie Gott losläßt, damit der neue Wechsel der Maße und

---

menschlichen Körper bei dem Heraklitiker de diaeta (Hippocrates T. I, p. 639, Kuehn.). —

Wenn übrigens oben Bd. I, p. 382, 2 bereits bemerkt wurde, daß in der plutarchischen Stelle etwas verdorben sein muß, und die *χρησμοσύνη* dem Dionysos-Stadium zu entsprechen scheint, — also die Sehnsucht nach dem Rückgang in die idelle Einheit bedeutet — und der *κόρος* dem Apollo-Stadium — also die Erfüllung dieser Einheit bezeichnet (während nach dem Texte des Plutarch die Sache sich umgekehrt verhalten würde), — so ist hier der Ort, diese Vermutung zu bestätigen durch zwei bisher von den Bearbeitern Heraklits außer acht gelassene Stellen des Plotinus, welche sie, wenn auch nur durch einen Schluß, fast zur Gewißheit erheben dürften. In beiden handelt er von der Materie; zuerst Ennead. I, lib. VIII, p. 75, p. 143, Cr.: Man könne sagen . . . Häßlichkeit sei: nicht von der Form beherrschte Materie; Armut aber (*πενίαν*) Mangel und Beraubung dessen, wessen wir bedürftig sind „*διὰ τὴν ὕλην, ᾗ συνεζεύγμεθα, φύσιν ἔχουσαν χρησμοσύνην εἶναι*" „durch die Materie, mit der wir zusammengefesselt wurden und welche die Natur hat, selbst das Wesen der Bedürftigkeit zu sein." In der zweiten Stelle, Ennead. III, lib. VI, c. XIV, p. 316, p. 579, Cr., setzt er auseinander, wie die Materie niemals Erfüllung erlangt, sondern immer nur nach solcher strebt, weil sie die wahren Wesenheiten nicht in sich enthält und nicht wirklich das in sich aufnimmt, was sie in sich aufzunehmen scheint. Da sie aber einmal bestehe, so mache sie mit Recht der Mythos zu einer solchen, die immer von neuem verlangt (*ἐπεὶ γὰρ ἅπαξ ὑπέστη, ὁ μὲν μῦθος αὐτὴν ποιεῖ προσαιτοῦσαν*), indem er dadurch ihre Natur aufzeige, leer an Gutem zu sein (*ἐνδεικνύμενος αὐτῆς τὴν φύσιν, ὅτι ἀγαθοῦ ἔρημος*) — — „*Τὸ δὲ τῷ Πόρῳ συγγίγνεσθαι* (sc. *Πενίαν*) *οὐ τῷ ὄντι δηλοῦντός ἐστι συγγίγνεσθαι, οὐδὲ τῷ κόρῳ, ἀλλά τινα πράγματι εὐμηχάνῳ*" *κτλ.* „daß aber die Penia

die neue Durchlaufung des kosmischen Zyklus mit der Umwandlung eines jeden in Wasser von neuem beginne.

Nach allem aber, was wir jetzt aus Plato etc. über Heraklit gesehen haben, wäre es geradezu unrecht, nicht zwei merkwürdige, erst jetzt konkret verständliche und frappant mit der platonischen Stelle und dem eben Entwickelten übereinstimmende Stellen der untergeschobenen heraklitischen Briefe vergleichen zu wollen. Daselbst werden ihm nämlich, in bezug auf seine Krankheit, die Wassersucht, und seine angebliche Selbstkur die Worte in den Mund gelegt (im zweiten Brief): „*ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου — — ἰάσομαι ἐμαυτόν· μιμήσομαι τὸν θεὸν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων*". „Ich, wenn ich weiß die Natur des Kosmos, weiß auch die des Menschen; ich werde mich

---

mit dem Poros zusammenkomme, wolle weder sagen, daß sie sich mit dem wahrhaft Seienden zusammenschließe noch mit dem Koros" etc. In beiden Stellen spielt Plotinus, wie auch Creuzer zu denselben bemerkt, offenbar auf die heraklitische *χρησμοσύνη* und *κόρος* an, in letzterer Stelle noch auf den bekannten platonischen Mythos im Symposion von der Penia und dem Poros, den er mit jenen deutungsvoll verknüpft. Aber in beiden Stellen faßt Plotinus diese heraklitische *χρησμοσύνη* als dem Begriffe seiner (der neuplatonischen) Materie analog und entsprechend. Und es ist fast unmöglich zu glauben, daß er dies getan hätte, wenn die *χρησμοσύνη* dem Herakleitos das Apollostadium der ideellen Einheit (und also etwa eine Sehnsucht nach realer Wirklichkeit, vgl. Bd. I, p. 382, 2, p. 428 sqq.) bedeutet hätte, während die Analogie vollkommen und frappant ist, wenn die *χρησμοσύνη* dem Ephesier das Dionysosstadium des in die Besonderheit auseinandergetretenen Daseins (des heraklitischen Begriffes der Materie) und die Sehnsucht aus diesem Zustand in den *κόρος*, als das apollinische Stadium der sich zur Erfüllung bringenden reinen Einheit, war.

selbst heilen; ich werde nachahmen den Gott, welcher des Weltalls Ungleichmäßigkeiten ausgleicht, der *Sonne* vorstehend."

Diese Worte können nicht aus dem Stegreif erfunden sein; die Übereinstimmung mit dem anderweitig Nachgewiesenen ist zu konkret! Die an sich dunklen Worte „der Sonne vorstehend" und die „*ἀμετρίαι κόσμου*" weisen jetzt auf das hellste auf jenen siderischen Prozeß hin, der die gesamte Umwandlung vermittelt und sich, wie wir früher sahen, durch die Sonne hindurchgehend vollbringt und der sich uns bereits als ein Verhältnis wechselnder Maße ergeben hat. Fast in noch höherem Grade aber ist dies endlich bei den Worten des anderen Briefes (p. 147, Steph.) der Fall, wo Heraklit von den Ärzten sagt: „*οὐκ ἐδυνήθησαν ἐμῆς νόσου λόγον εἰπεῖν, οὐδὲ ἐξ ἐπομβρίας πῶς ἂν αὐχμὸς γένοιτο, οὐκ ἴσασιν ὅτι θεὸς ἐν κόσμῳ μεγάλα σώματα ἰατρεύει, ἐπανισῶν αὐτῶν τὸ ἄμετρον — — συνάγει τὰ σκιδνάμενα* (vgl. die Stelle des Plutarch, Bd. I, p. 101) — — *φωτὶ μὲν ἀναλάμπει τὸ ζοφερὸν, περατοῖ δὲ τὸ ἄπειρον· καὶ μορφὴν μὲν ἐπιβάλλει τοῖς ἀμόρφοις, ὄψεως δὲ ἀναπίμπλησι τὰ ἀναίσθητα· διὰ πάσης γὰρ ἔρχεται, τῆς οὐσίας, πλήττων ἁρμοζόμενος, διαλύων, πηγνὺς, χέων — — τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι — — καὶ συνεχῶς τὰ μὲν ἄνωθεν διώκει, τὰ δὲ κάτωθεν ἱδρύει· ταῦτα κάμνοντος κόσμου θεραπεία τοῦτον ἐγὼ μιμήσομαι ἐν ἐμαυτῷ*". „Nicht konnten sie meiner Krankheit Wandelgesetz mir sagen, noch wie aus Überschwemmung Dürre werde; nicht wissen sie, wie der Gott im Weltall die großen Körper heilt, *ausgleichend ihr Übermaß* — — er eint das sich Trennende — — erhellt mit Licht das Dunkel, begrenzt das Unbegrenzte; und Gestalt verleiht er dem Gestaltlosen und erfüllt mit Sichtbarkeit das Unsichtbare;

denn durch alle Wesenheit waltet er treibend, verbindend, auflösend, festigend, auseinanderreißend; und das Trockene (Feurig-Trockene) schmilzt er ins Feuchte und stellt es in seine Auflösung hin — — und unablässig treibt er das eine nach oben und setzt das andere nach unten hin ab. Dies ist des sich mühenden Weltalls Heilung (also fast wörtlich, wie uns oben Plato sagt, wie der Gott das Erkrankte und Aufgelöste, *νοσήσαντα καὶ λυθέντα*, im Weltall wieder heilt), diese werde ich nachahmen in mir."

Es ist klar, wie diese Sätze jener Briefe offenbar durch Zusammenfassung und teilweise Exzerpierung urkundlicher Stellen des heraklitischen Werkes, das ja zur Zeit ihrer Abfassung jedenfalls noch im Gange sein mußte, nachgebildet sind. — Jetzt wird es denn auch noch weit heller verständlich, was nach jener Stelle des Aristoteles in der Meteorologie (s. oben p. 249 sqq.) bei Heraklit damit gemeint gewesen ist, wenn er darauf hinwies, daß das Meer kleiner werde; wie Aristoteles mit Recht hierbei bemerken kann: die von Kleinem auf Großes Schließenden meinen, daß „die Ursache von solchen Veränderungen die Umwandlung des Alls sei, als wenn auch der Himmel ein werdender wäre" und wie dennoch deswegen mit diesem Kleinerwerden des Meeres und dem Werden des Himmels bei Heraklit kein Weltuntergang, sondern eben nur eine solche Maßbestimmung für das wechselnde quantitative Überwiegen der einen Seite in dem Prozeß des sich „mühenden Weltalls" gegeben ist. Daß auch die platonische Darstellung von jedem solchen realen Aufhören der Welt nichts weiß, es vielmehr auf das bestimmteste ausschließt, ist aus dieser selbst klar. Gott macht in ihr ausdrücklich die Welt zu einer „unsterblichen und unaltern-

den“, und der ganze Schwerpunkt der Darstellung liegt gerade darin, daß mit der Vollbringung der kosmischen Periode des großen Jahres die Welt nicht aufhört, sondern *εἰς τὰ ἐναντία*, in das Gegenteil ihre Bewegung umwendend, sich fortsetzt. Wenn dabei aber von „großen Verheerungen“ (*πολλαὶ φθοραί*) gesprochen wird, die bei diesem Wendepunkt unter Menschen und Tieren durch Feuer und Wasser angerichtet werden (viele Menschen überleben sie aber auch nach der platonischen Stelle selbst), so ist dies eben bei Plato wie Heraklit nur mit der sinnlichen sich an den ägyptisch-mythischen Stoff anschmiegenden und ihn spekulativ auslegenden Darstellung gegeben. Ob aber auch bei Heraklit selbst, wie bei Plato geschieht, der Atreus-Mythus mit dieser periodischen Palingenesie irgendwie verknüpft war, ist eine andere und unentschieden bleibende Frage, die ich selbst entschieden verneinen würde, wenn nicht des Euripides — der bekanntlich ein so großer Heraklitiker war, daß man von ihm sagte, er habe des Ephesiers Werk auswendig gelernt (s. § 33) — merkwürdige Ausdrucksweise bei Erwähnung dieses Mythos mich etwas schwankend machte, Orest. v. 1006[1]).

ἑπταπόρου τε δρόμημα Πελειάδος
εἰς ὁδὸν ἄλλαν Ζεὺς μεταβάλλει.

Was aber Plato daselbst vom goldenen Zeitalter sagt, ist offenbar Heraklit fremd und nur für den eigentlichen

[1]) Wenn aber auch die Kenntnis der bei Herodot II, c. 14 erwähnten ägyptischen Tradition, so glaube ich, daß doch keinesfalls das astronomische Verständnis derselben, das Lepsius, Chronologie p. 190 sqq., Plato vindiziert, für Heraklit in Anspruch wird genommen werden können. Heraklit hat sich jedenfalls mit der physisch-spekulativen Auslegung begnügt.

Zweck des Politikus und auch lose genug hinein verwoben. —

Wir glauben jetzt Heraklit wiedergegeben zu haben, was Heraklits ist, und jetzt erst mit dieser Analyse der platonischen Darstellung im Politikus glauben wir die Untersuchung über die ἐκπύρωσις abgeschlossen, dabei aber zugleich ein ganz neues Licht auf die heraklitische Physik, sowohl nach ihrem Inhalt als nach ihrer „theologisierenden“ Form geworfen, das in dieser Hinsicht im ontologischen Teile Gesagte weiter bestätigt und endlich den oben vindizierten Anteil Heraklits am Timaeus, in welchen Plato bloß soviel aus der im Politikus gegebenen viel ausführlicheren Darstellung des heraklitischen Philosophems hinübernimmt, als er eben für seine eigene Physik gebrauchen kann, außer Zweifel gesetzt zu haben. —

Da sich aber hierbei zugleich von selbst vielfache nähere Blicke in das zwischen Plato und Heraklit bestehende Verhältnis ergeben haben, zumal auch gerade da, wo sie beide mythisierend auftreten, so wird es hier am Orte sein, einen kurzen Blick auf noch eine andere derartige nur scheinbar fernabliegende platonische Stelle zu werfen, in welcher Platon gleichfalls auf heraklitischer Basis fußt, sich aber nicht mehr wie oben halb billigend, halb deutend, halb ironisch zu ihr verhält, sondern nur von ihr wie von einer gegebenen Grundlage ausgehend sie in schönster Weise weiter entwickelt und somit Analogie wie Unterschied beider Männer deutlich genug hervortritt.

Wir meinen die schöne Stelle im Phaedrus p. 245 sqq. über die Seele. Plato beginnt: „Alles, was Seele ist, ist unsterblich; denn das Immerbewegte ist unsterblich, das aber ein anderes Bewegende und von einem anderen

Bewegte hat, wie es eine Ausruhe von der Bewegung hat, auch eine Ausruhe vom Leben. Nur also das Sichselbstbewegende, welches daher niemals sich selbst verläßt, hört niemals auf, ein Bewegtes zu sein, sondern ist auch allem anderen, was nur immer bewegt wird, Quell und Anfang (Prinzip) der Bewegung"; „*πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον, τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως παῦλαν ἔχει καὶ ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται, τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως*". Vergleicht man hiermit, was wir Bd. I, p. 218 und § 5 gehabt haben, ja vergleicht man auch nur die Definition Heraklits von der Seele bei Aristoteles[1]) de anima, I, c. 2, so sieht man, daß so weit nur noch reinster, ich möchte sagen, fast wörtlicher Heraklitismus vorliegt. Nicht weniger ist dies der Fall in dem unmittelbar Folgenden: „das Prinzip (der Anfang, *ἀρχή*) ist also ein Ungewordenes; aus ihm muß alles Werdende werden, es selbst aber auch nicht aus einem (cf. Cratylos p. 412, D., und oben p. 35 sqq.). Denn wenn das Prinzip aus irgend etwas würde, so würde nichts mehr aus dem Prinzip; wenn es aber ungeworden ist, so muß es auch unvergänglich sein; — — so kann also das Prinzip der Bewegung, das Sichselbstbewegende, unmöglich weder untergehen noch entstehen, oder der ganze Himmel und die ganze Erde müßten zusammenfallend stehen bleiben und niemals wieder etwas haben, wodurch sie wieder als bewegte erzeugt werden könnten (*ἢ πάντα δὲ οὐρανὸν πᾶσαν τε γένεσιν ξυμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενήσεται*". Es klingt hier

---

[1]) *Ἡρ. δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχὴν κτλ. — — τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι*; vgl. § 33.

fast wörtlich dieselbe Drohung durch, welche Heraklit machte, wenn man den Krieg, — und dieser ist ja bei ihm die Bewegung — entferne, und noch wörtlicher jene Form dieser Drohung, wie sie Plato selbst im Theaetet (s. oben p. 175) mitteilt. Plato fährt fort: „Wenn aber das durch sich selbst Bewegte sich als unsterblich erwiesen hat, so wird auch, wer dies für das Wesen und den Logos der Seele (*ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον*) ausgibt, sich nicht zu schämen haben. Denn jeder Körper, dem das Bewegtwerden von außen kommt (*ἔξωθεν*; so kommt aber auch bei Heraklit dem menschlichen Körper die Seele zu, s. § 13), heißt unbeseelt, welchem es aber von innen und aus sich selbst kommt, heißt beseelt, als wäre dieses eben die Natur der Seele. Wenn dieses aber so ist, daß nichts anderes das Sichselbstbewegende ist als die Seele, so muß notwendig auch die Seele unentstanden und unsterblich sein." Doch genug, sagt Plato, über die Unsterblichkeit der Seele; kommen wir zu ihrem Wesen.

Zunächst nun vergleicht er sie mit der zusammengewachsenen Kraft eines geflügelten Gespanns und seines Führers, der Vernunft. Dieser Vergleich gehört ihm ganz; er geht auch bereits seinem Gedanken nach über die Grenze der heraklitischen Philosophie hinaus. Dann aber beginnt er also die Grundlage seiner symbolisch-bildlichen Schilderung: „*Ἡ ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμέλεται τοῦ ἀψύχου, πάντα τε οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη· τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπολεῖ τε καὶ ἅπαντα τὸν κόσμον διοικεῖ*". „Alles was Seele ist, durchwaltet das Unbeseelte, den ganzen Himmel umwandelnd, und immer in anderen Gestalten werdend; die vollkommene aber und befiederte wandelt nach oben und durchwaltet die gesamte Welt, die entfiederte aber wird herunter getragen (*φέρεται*),

bis sie auf ein Starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annehmend etc.

Wir haben schon bei der Analyse der Darstellung im Politikus auf einen früher bezogenen (Bd. I, p. 219) Bericht des Aeneas Gazaeus (p. 5, ed. Boiss.) Bezug nehmen müssen, der indes hier wegen ihres selbst wörtlichen Zusammentreffens mit der gesamten uns jetzt beschäftigenden platonischen Stelle sowohl nach ihrem schon angeführten als noch folgenden Teil textuell wiederholt werden mag: *ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν τιθέμενος, ἄνω καὶ κάτω τῆς ψυχῆς τὴν πορείαν ἔφη γίγνεσθαι. Ἐπεὶ κάματος αὐτῇ τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν καὶ ὑπ' ἐκείνου τετάχθαι καὶ ἄρχεσθαι, διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἠρεμεῖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς ἐλπίδι κάτω φησὶ τὴν ψυχὴν φέρεσθαι.* „Heraklit, eine in der Notwendigkeit gegründete Aufeinanderfolge annehmend, sagte, daß eine Wanderung der Seele nach oben und unten vor sich gehe. Da es aber Mühsal für sie sei, dem Demiurgen begleitend zu folgen und oben mit dem Gotte dieses All zusammen zu umwandeln und von ihm angeordnet und geführt zu werden, so werde deshalb die Seele durch die Begierde nach Ruhe und die Hoffnung auf Entstehung (— sinnliche, indem sie einen Körper findet —) nach unten getragen“ [1]).

Diese mythisch-symbolische Darstellung Heraklits, nach welcher die Seelen, indem sie dem die Welt umwandelnden demiurgischen Zeus nicht folgen können, dadurch feucht oder in den Körper getragen wer-

---

[1]) Vgl. die vielen heraklitischen Parallelen in §§ 8 u. 9 und auch die Stelle (s. Bd. I, p. 441) des Plutarch über die zum Anteil an der Gottheit nicht gelangenden, wieder abwärts gezogenen und ein trübes Leben *ὥσπερ ἀναθυμίασιν* führenden Dämonen oder Seelen.

den, ist es also, welche Plato im Phaedrus seiner mythischen Darstellung, sowohl im Bisherigen, als im Nachfolgenden, wie man sieht, in selbst wörtlich übereinstimmender und bezugnehmender Weise zugrunde legt und sie nur weiter ausbildet und entwickelt.

Wir verweisen für das weitere auf den Phaedrus selbst hin, da es unnötig wäre, die Stelle wörtlich hierher zu setzen. Plato entwickelt diese Grundlage in der Hauptsache also fort: Der große Leiter am Himmel, Zeus, seinen geflügelten Wagen lenkend, ziehet der erste aus. Ihm folgt die Schar der Götter und Dämonen in elf Zügen geordnet. Wenn sie aber nun die höchste Bahn des Himmels ganz steil hinauf fahren, gehen der Götter Rosse zwar leicht, die anderen aber zieht die Schwere zur Erde, wenn sie nicht sehr gut erzogen sind von dem Führer, wodurch der äußerste Kampf für die Seele entsteht.

Die Unsterblichen aber, wenn sie an den äußersten Rand gekommen sind und nun sich hinauswendend auf dem Rücken des Himmels stehen, reißt sie der Umlauf mit sich fort (*περιάγει ἡ περιφορά*; hier bricht wieder die deutlichste Beziehung auf die zuletzt beim Politikus auseinandergesetzte physische Theorie Heraklits[1]) durch), und sie schauen nun den überhimmlischen Ort.

Hier schauen sie nun das wahrhaft Seiende, aber das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen wird nur von der Seele der Führer, der Vernunft, geschaut, bis sie der Umlauf im Kreise (*ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορά*) wieder an den vorigen Ort zurückträgt. In diesem Umlauf aber erblicken sie die Gerechtigkeit, die Besonnenheit, die Wissenschaft, nicht aber die von dem Endlichen, sondern von dem, was das wahrhaft Seiende

---

[1]) Vgl. oben p. 175 sqq., p. 183 sqq.

(ὅ ἐστιν ὂν ὄντως) ist, und erquicken und stärken sich in dieser Anschauung des an und für sich Wahren. Dies ist der Götter Lebensweise. Von den anderen Seelen aber konnten einige, welche am besten dem Gotte nachfolgten und nachahmten (θεῷ ἑπομένη καὶ εἰκασμένη), das Haupt des Führers hinausstrecken in den äußeren Ort und so den Umlauf vollenden, aber von ihren Rossen geängstigt und daher kaum das Seiende erblickend, andere erhoben sich bisweilen und tauchten wieder unter, im gewaltigen Sträuben der Rosse einiges sehend und anderes wieder nicht. Die anderen alle wollten zwar auch nachstrebend nach oben folgen (τοῦ ἄνω ἕπονται), konnten es aber nicht, und nun entstand einander tretend und stoßend ein Getümmel und Verwirrung und Angstschweiß unter ihnen, und viele verlieren das Gefieder durch die Schuld schlechter Führer. Das Gesetz der Adrasteia aber ist dieses: welche Seele dem Gotte folgen konnte, die erleidet bis zum nächsten periodischen Umlauf (περιόδου) keinen Schaden; die aber ihr Gefieder beschädigt haben und zur Erde fallen, diese durchlaufen nun den Zyklus der Zeugungen in bestimmten Abschnitten, jede, je nachdem sie mehr oder weniger gesehen, in einen besseren oder schlechteren Mann eingepflanzt werdend. — Und nun wird eine zahlenmäßige Gliederung der Palingenesien gegeben, welche die Seelen durchzumachen haben, wobei auch gesagt ist, daß dorthin, woher jede Seele kommt, sie nicht unter zehntausend Jahren zurückkehrt, in der Zwischenzeit aber nur die Seele des Philosophen befiedert werden kann, wonach also hier die Zeit der offenbar gemeinten großen Periode auf zehntausend Jahre angenommen erscheint. —

Wir glauben, daß, weit entfernt Platon irgend welchen Eintrag zu tun, das Interesse an dieser seiner mythisch-

symbolischen Darstellung nur noch wächst, wenn sich jetzt ihre organische Entstehung aus der spekulativ-physischen Theorie des Ephesiers herausgestellt und klar gezeigt hat, wie er von den symbolisch-spekulativen Dogmen Heraklits nur als von einer Grundlage — einer verschwindenden und dennoch überall festgehaltenen Grundlage — ausgehend, sie weit über sich hinaushebt. Dies ist zunächst schon in den Zügen des Bildes selbst der Fall, die von Plato in ganz anderer Fülle zu einem gegliederten und ausgearbeiteten Kunstganzen, einem bewußt und frei geschaffenen Mythos entwickelt werden. Heraklit dagegen verhält sich nicht frei in seinem symbolischen Darstellen; er kann, wie früher genugsam als bei ihm immanent notwendig nachgewiesen worden, über die sinnlich-symbolische Darstellung, welche die marternde Schranke seiner Philosophie, die notwendige Grenze seines über sie bereits hinausgehenden und dennoch mit dem objektiven Sein noch verwachsenen Gedankens bildet, nicht hinfort. Darum ist er über die naturwüchsige mythische Darstellung des Pherecydes bereits weit hinaus; der mythische Stoff hat sich bei ihm zur bloßen, seinen Gedanken bedeutenden Darstellung zusammengezogen, zu einer Symbolik, die er innerlich bereits als auch von seinem Gedanken getrennt weiß, weshalb er so oft mit den Bildern derselben wechselt. Zur mythischen Darstellung des Platon aber, die kunstgemäß frei in ihrem Stoffe waltet, — zum Kunstmythos ist er noch nicht gekommen. Dieser Unterschied wäre aber eben nicht möglich, wenn damit nicht auch der inhaltliche verbunden wäre, daß, während Plato frei sich in einem bloßen Bilde bewegt, bei Heraklit das Bild in gewisser Weise noch mit der Sache verwachsen wäre. Dieser Unterschied tritt recht deutlich an der Schilderung im Phaedrus hervor.

Für Plato ist die *Bewegung der Seele selbst*, der Umlauf, den sie mit den Göttern über den überhimmlischen Ort vollbringt, nur ein bloßer *Vergleich*, eine bildliche Einkleidung *dafür*, daß sie sich in die Anschauung des wahrhaft und an und für sich Seienden, in die Erkenntnis der in sich ruhenden *Ideen*, der Urbilder des Seins versenkt, und hierin ihrer Göttlichkeit teilhaftig wird. Darum kann er dies Bild so konsequent ausarbeitend gestalten. Bei Heraklit dagegen ist die *unablässige Bewegung der Seele*, ihr beständiges unaufgehaltenes Umwandeln ins Gegenteil, noch *die Sache selbst*; ihm ist dieser reine, in der objektiven physischen Welt gleichfalls, aber gehemmt vorhandene Wandel in der Tat das Prinzip aller Vernunft und Erkenntnis (vgl. § 33 sqq.); er *weiß noch von keiner durch die subjektive Dialektik des Geistes* vermittelten Erkenntnis, wie Plato. Darum gelangt er auch nur zur symbolisch-physischen Darstellung der Sache, daß die Seelen, die diesen reinen Zeuswandel nicht mitmachen können, in die Körper gezogen werden, ohne sich in dem konkreten Reichtum der platonischen Züge ergehen zu können.

Nach dieser Analyse der Stellen im Timaeus, im Politikus und Phaedrus und dem, was sich über das Verhältnis Platos zu Heraklit gerade in bezug auf die platonische Benutzung und Weiterentwicklung des symbolisch-mythischen Stoffes aus Heraklit ergeben hat, ist hier endlich der Ort an jene bereits früher im Vorbeigehen berührte (s. Bd. I, p. 217, 1), jetzt aber erst wirklich verständliche Stelle des Himerius zu erinnern, wo er sagt, daß „von *Heraklits Weisheit beflügelt Plato* zu der Erkenntnis des *Überirdischen* (*τὴν ὑπεράνω τῶν λόγων γνῶσιν*) vorgedrungen sei.“ Diese der bisherigen

Annahme so widersprechende und nie beachtete Stelle wird jetzt ihre volle rechtfertigende Erklärung gefunden haben, wie sie auch ihrerseits wieder rückwirkend unsere Darstellung befestigt. Der gelehrte Himerius war kein Mann, der hiermit gerade einen tiefen Ausspruch über das dialektisch-genetische Verhältnis des platonischen Standpunktes zu dem heraklitischen aufstellen wollte. Aber das geht jedenfalls klar aus ihm hervor und darauf bezieht sich die Äußerung jedenfalls, daß gerade jene mythischen Philosopheme Platos, wie wir gesehen haben, zum großen Teile — und vielleicht in noch größerem Maße als wir bei dem über Heraklit Vorliegenden wissen können — sowohl in bezug auf das dogmatisch-religiöse Material (das ja auch bei Plato aus orientalischen wie hellenischen Mythen und Traditionen gegriffen ist), als auch in bezug auf die bei allem Unterschiede doch immer im ganzen höchst analoge spekulativ-deutende Darstellungsweise, nur eine im einzelnen bald mehr bald weniger große Weiterentwicklung ist der im Werke des Herakleitos bereits gegebenen realen Grundlage, womit auch das hohe Ansehen in Übereinstimmung steht, das Heraklit bei allen Neuplatonikern genießt.

Und ähnlich wie Himerius äußert beiläufig in einer gleichfalls bisher übersehenen Stelle Synesius, indem er gerade auf die soeben von uns analysierte Stelle des platonischen Phaedrus von den gefiederten Seelen anspielt, wie diese in der Theorie des Ephesiers ihren Grund habe, de insomn. p. 140, ed. Petav.: *Ὁλκαῖς οὖν φυσικαῖς, ἢ μετέωρον αἴρεται διὰ θερμότητα καὶ ξηρότητα· καὶ τοῦτο ἄρα ἡ ψυχῆς πτέρωσις, τό τε αὖ ξηρὴ ψυχὴ σοφὴ, πρὸς οὐδὲν ἄλλο τῷ Ἡρακλείτῳ τεῖνον εὑρισκομένον*; durch die Wärme und Trockenheit werde die Seele nach oben getragen, und dies sei das Gefieder der Seele,

und auf nichts anderes gehe auch das heraklitische: „die trockene Seele die weise“ (vgl. § 9).

Wenn nun aber neuerdings von den im Phaedrus für die zyklischen Palingenesien der Seelen angegebenen Zahlen die ägyptische Phönixperiode als ihnen zugrunde liegend nachgewiesen worden ist [1]), so wird es hiernach, außer allem, was bisher schon in seiner Theorie der kosmischen Generation und der zyklischen Wiedergeburt der Leiber auf diese Periode so deutlich hinwies, nun auch wohl kaum zufällig zu sein scheinen können, wenn dem Ephesier in dem ersten der untergeschobenen Briefe eine gerade genau in fünfhundert Jahren — also der bestimmten Zahl der kleinen Phönixperiode — sich vollbringende Palingenesie (Stephan. p. 143: *εἰ ἐδύνασθε μετ' ἐνιαυτοὺς ἐκ παλιγγενεσίας πεντακοσίους ἀναβιῶναι*) in den Mund gelegt wird.

Und merkwürdig trifft auch wieder das, was wir über die bei Heraklit mit der *ἐκπύρωσις* verknüpfte Flut oder Umwandlung in Wasser nachgewiesen haben, damit überein, daß der Phönix, das Symbol der Sonne und der *ἀποκατάστασις* bei den Ägyptern, ihnen zugleich das Symbol der Überschwemmung des Niles ist, welche die Sonne im Sirius aufgehend vollbringt (s. Horapollo Hierogl. II, c. 35 u. 34), wie er ja auch auf den Monumenten fast immer über einer Trinkschale, dem Symbole der Überschwemmung, stehend erscheint. Und ganz eigentümlich klingen die Worte Horapollos hierbei ib. c. 34: „*πλημμύραν δὲ, ἐπειδὴ ἡλίου ἐστὶν ὁ φοῖνιξ σύμβολον οὗ μηδέν ἐστι πλεῖον κατὰ τὸν κόσμον· πάντων γὰρ ἐπιβαίνει καὶ πάντα ἐξερευνᾷ ὁ ἥλιος.* Der weitere Verlauf der Stelle ist verdorben. Am Anfang derselben aber bereits sagt Horapollo

---

[1]) Lepsius, Chronol. der Ägypter I, p. 196.

von den Ägyptern (*ψυχὴν δὲ ἐνταῦθα πολὺν χρόνον διατρίβουσαν βουλόμενον γράψαι ἢ πλημμύραν, φοίνικα τὸ ὄρνεον ζωγραφοῦσι*), sowohl die Seele, die einen langen irdischen Kreislauf vollbringe, als auch die Überschwemmung bedeute der Phönix, — und so erscheint, wie die Sonne und wie die *ἀποκατάστασις* der Gestirne und der D i n g e (cf. Horap. II, 57), so auch die S e e l e und ihr nach Heraklit sie in den irdischen Kreislauf ziehendes F e u c h t - w e r d e n in dieses merkwürdige Symbol geeint.

Daß aber endlich jener Ausspruch des Himerius sogar in einem noch tieferen Sinne wahr sein dürfte, als er selbst dabei gedacht haben mag, — das dürfte sich vielleicht in §§ 35—37 durch Betrachtung des innersten genetischen Verknüpfungs- und Übergangspunktes beider Männer herausstellen.

---

§ 27. Über die Örtlichkeit der *ὁδὸς ἄνω κάτω* oder die Ortsbewegung überhaupt bei Heraklit.

Es bleibt noch übrig, einen Blick auf die Örtlichkeit oder Nichtörtlichkeit der heraklitischen Bewegung zu werfen. — Soviel wird nun wohl von niemand bestritten werden können, daß das wahrhafte P r i n z i p der heraklitischen Bewegung, wie wir dies überall nachgewiesen haben, weder eine O r t s bewegung, noch eine Veränderung und Fluß, sondern ganz bestimmt zunächst: U m s c h l a g e n i n s G e g e n t e i l war. Dies ist seine p r i n z i p i e l l e Bewegung, die ihm, wie uns auch noch Philoponus (s. § 33) ganz richtig sagen wird, jeder und aller s i n n - l i c h e n B e w e g u n g U r s a c h e war.

Aber man kann nun fragen, wie sich zu dieser Bewegung die ὁδὸς ἄνω κάτω verhält, und inwiefern letztere wirklich eine örtliche Bewegung, wie der Name zunächst auszudrücken scheint, darstellt.

Auch ist man bisher stets der Ansicht Schleiermachers gewesen, daß die ὁδὸς ἄνω κάτω der Elemente, oder die Umwandlung von Feuer in Wasser, von Wasser in Erde und rückwärts, eine solche örtlich-abgestufte Bewegung darstellen solle. Um nämlich den Weg nach oben und unten zu einer solchen zu machen, hat sich Schleiermacher die Sache so gedacht, daß Heraklit die oberen Schichten der Luft zum Feuer (πρηστήρ), die unteren feuchten dagegen zum Meer (θάλασσα) gerechnet habe. Und gewiß sind diese beiden Annahmen Schleiermachers auch vollkommen richtig und keiner Bezweiflung ausgesetzt. Also, folgert Schleiermacher nun weiter, war die Umwandlung von Feuer in Wasser eine örtliche Bewegung nach unten, ebenso die von Wasser in Erde, und umgekehrt war das Übergehen von Erde in Wasser eine örtliche Bewegung nach oben, und ebenso das Wasser in Feuer, so daß (Schleiermacher p. 368) „jedem Verschiedenen, dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung Entstehenden, zugleich eine eigentümliche örtliche Bewegung" zukomme. —

Zwar soviel würde man, wie schon aus der obigen Bemerkung folgt, gewiß sofort zugeben, daß, wenn die Frage nun so gestellt würde: wandelt sich das Feuer in Meer, das Meer in Erde etc. um, weil sie sich nach unten bewegen, oder vielmehr bewegt sich das Feuer nach unten, weil es sich in Wasser umwandelt etc., — die Antwort unzweifelhaft nur die letztere sein kann. So daß also jedenfalls das Umwandeln ins Gegenteil die wahre und prinzipielle Bewegung Heraklits bleibt und dieselbe

nur, mindestens im elementarischen Gebiete, von einer mit ihr Schritt haltenden *örtlichen* Bewegung als ihrer *Wirkung begleitet* ist. Anders denkt sich auch wohl Schleiermacher die Sache nicht, wie schon seine obigen Worte und auch der Vorwurf der Ungenauigkeit zeigt, den er daselbst dem Simplicius macht, weil dieser (in Phys. f. 310, a.) die Ortsbewegung oder die Verdichtung und Verdünnung schlechtweg als die erste prinzipielle Bewegung bei Heraklit setze. —

Hierbei, daß die *Orts*bewegung also jedenfalls nur eine begleitende *Folge* jener anderen ist, könnten auch wir uns für die von uns dem gesamten System des Ephesiers vindizierte Bedeutung: als der konsequenten Durchführung des Gedankens der *prozessierenden Idendität des Gegensatzes*, oder des Werdens als des Umschlagens eines jeden seiner beiden sich entgegengesetzten und dennoch mit dem anderen *identischen Momente in sein striktes Gegenteil*, — vollkommen wohl beruhigen.

Aber so wenig wir dessen auch etwa im Interesse unserer Gesamtdarstellung benötigt wären und so großen Widerspruch wir uns auch, wie wir im voraus sehen, dadurch zuziehen dürften, so halten wir uns doch nichtsdestoweniger für verpflichtet, die *sehr starken Zweifel*, die wir gegen jede Auffassung der ὁδὸς ἄνω κάτω als einer *örtlich-abgestuften* Bewegung hegen, so sehr auch der Name zugunsten dieser Annahme zu sprechen scheint, darzulegen. Der Gründe aber, welche diese Zweifel in uns hervorgerufen haben, sind gar viele und, wie wir glauben, kaum zu beseitigende.

Denn zunächst ist die heraklitische Bewegung gar nicht die Bewegung der auf- und absteigenden *geraden Linie*, wie doch in der Auffassung der ὁδὸς ἄνω κάτω als einer

örtlich-abgestuften enthalten zu sein scheint, sondern seine Bewegung ist die des *Kreises*. Wir haben dies überall so ausdrücklich hervortreten sehen, daß es überflüssig wäre, darauf nochmals zurückzukommen [1]).

In einem Kreis und in einer *Kreisbewegung* gibt es aber schon gar kein wirklich *festgehaltenes* und abgestuftes Oben und Unten mehr, so daß dieser Ausdruck schon hiernach nicht mehr *Sache*, sondern nur noch *Bild* sein könnte.

Ferner aber: Soll der Ausdruck „Weg nach oben und unten" eine *örtlich*-abgestufte Bewegung bedeuten, so müßten notwendig und unleugbar die *Stufen* dieses Weges der *sinnlichen Ortsanschauung* entsprechen. Das ist aber nicht der Fall, denn das Meer kommt auf dem heraklitischen Wege nach oben *über* der Erde, unmittelbar unter dem Feuer, während es für die sinnliche Anschauung *tiefer* als die Erde liegt. Dieser peremtorische Einwurf wird aber dadurch, daß man — mit Recht — die unteren Luftschichten bei Heraklit zur *θάλαττα* rechnet, doch noch *nicht* widerlegt. Unterscheiden wir einen Augenblick, behufs größerer Deutlichkeit im Sprechen, das Luft- und das Wassermeer. Durch die zu letzterem gehörenden Luftschichten wären freilich *viele* Phänomene der sinnlich-örtlichen Anschauung mit der Abstufung des heraklitischen Weges nach oben und unten in Übereinstimmung gesetzt, z. B. der Regen, der dann, wie in der sinnlichen Anschauung, so auch in der heraklitischen

---

[1]) Man vgl. zu den oben p. 183 sqq. und in den Noten daselbst, sowie p. 325 bezogenen Orten noch die bald (p. 376/377) näher anzuführende Stelle des Ocellus, wo es von der *μεταβολή* der Elemente ineinander heißt *καὶ ὡςαύτως κύκλον ἀμείβει;* vgl. die Noten zu p. 180 sqq. und p. 214 (ac semper redeunt in circulum) und Bd. I, p. 168 sqq., sowie den ganzen § 26.

ὁδὸς ἄνω κάτω eine Bewegung nach unten wäre, oder etwa aus der E r d e in die Luftschichten des Meeres aufsteigende Dünste, die dann gleichfalls in beiden eine Richtung nach o b e n wären. Aber wenn viele Phänomene damit erklärt wären, so wären es doch ebenso viele und solche, die sich der Anschauung des Ephesiers unmöglich entziehen konnten, a u c h n i c h t. Ihm, dem Küstenbewohner, konnte doch z. B. unmöglich die Wechselwirkung, die zwischen der E r d e und der tiefer liegenden W a s s e r schicht des Meeres schon für die sinnliche Anschauung selbst, geschweige denn für sein eigenes System stattfindet, entgehen.

Wenn die Erde am Meeresstrand sich mählich in Wasser auflöst, so war dies und mußte dies nach seinem System eine Umwandlung der Erde in Wasser sein. Aber da diese Auflösung sich ja nicht durch die L u f t schichten des Meeres hindurch vermittelt, sondern unmittelbar in die tiefer als die Erde liegenden W a s s e r schichten übergeht, so war also diese Umwandlung für die örtliche Anschauung eine Richtung nach u n t e n, in seiner *ὁδὸς ἄνω κάτω* ist sie dagegen eine Stufe des Weges nach o b e n. Oder wenn umgekehrt das Meer Schlamm am Strande absetzend Erde produziert, so ist dies, der örtlichen Anschauung zufolge, eine Richtung nach oben, während es bei ihm eine Bewegung des Meeres nach unten war. Ebenso erscheint der bei dem Verlöschen der Flamme aufsteigende Dampf für die Anschauung als Richtung nach oben, während er in der *ὁδ. ἄν. κάτ.* eine Bewegung nach unten war etc.

Es finden also bei näherer Betrachtung die erheblichsten, mit der sinnlichen Ortsanschauung nicht zu vereinbarenden Schwierigkeiten dagegen statt, daß sich Heraklit seine *ὁδὸς ἄνω κάτω* wirklich als eine örtlich-abgestufte Bewegung gedacht haben sollte.

Und ferner: wie hätte er dann in jenem Bd. I, p. 291 sqq. erörterten Fragmente den Weg nach oben und unten für identisch, oben und unten für dasselbe erklären können? Denn wenn man diesen Weg als eine *örtlich*-abgestufte Schichtenreihe auffaßt*), so wird man freilich niemals, wie Heraklit doch getan, oben und unten für identisch erklären können.

Zu diesen in der Sache selbst gegründeten Schwierigkeiten kommen nun aber noch nicht weniger erhebliche andere.

Wenn die *ὁδὸς ἄνω κάτω* eine solche örtliche, die qualitative Umwandlung stets begleitende Bewegung durch örtlich-abgestufte Schichten ausdrückt, so daß dann, wie Schleiermacher ganz richtig sagt, jedem in der allgemeinen Verwandlung Entstehenden zugleich eine eigentümliche örtliche Bewegung zukam, dann war sie offenbar, wenn auch nicht der Mittelpunkt der gesamten Philosophie des Ephesiers, so doch jedenfalls der absolute Mittelpunkt und das Hauptgesetz seiner Physik. Denn diese, die qualitative Umwandlung begleitende, örtliche Abstufungsbewegung mußte dann die Gestaltung und Erklärung aller Einzelheiten des gesamten Kosmos und seiner Gliederung bei ihm enthalten. —

Wenn das aber der Fall gewesen wäre, wieso kommt es, daß uns weder Plato noch Aristoteles dieses eigentlich physikalische Hauptgesetz des

*) Wie fremd diese Auffassung dem Ephesier ist, zeigt jetzt am sinnfälligsten wieder das neue Fragment Bd. I, p. 295/296 in der Note, sowohl durch den Vergleich dieses Weges mit einer Schraube, als dadurch, daß daselbst das oben und das unten selbst eines und dasselbe genannt werden (*καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἕν ἐστι καὶ τὸ αὐτό*).

Ephesiers, ja selbst nur den Ausdruck *ὁδὸς ἄνω κάτω* irgendwo vorführen und besprechen, obgleich Plato (s. Bd. I, p. 456, 1) diese heraklitische Formel, wie aus mehreren Stellen hervorgeht, sehr wohl kennt? Dies ist, wie wohl einleuchtet, dann sehr erklärlich, wenn die *ὁδὸς ἄνω κάτω* nur ein ebensolches irgendwie zu erklärendes B i l d des Ephesiers war, wie seine Harmonie, sein Krieg etc., kurz, wenn sie nur g a n z d i e s e l b e Bewegung ausdrückte, wie jenes uns von Plato in der Tat als das Hauptgesetz der heraklitischen Bewegung Verkündete: „Das Eine auseinandertretend einigt sich immer mit sich selbst“ (siehe § 2).

Aber wenn zu diesem Gedanken die *ὁδὸς ἄνω κάτω* bei Heraklit auch noch den prägnanten Zusatz ö r t l i c h - a b g e s t u f t e r B e w e g u n g hinzugefügt hätte, so ist das übereinstimmende Schweigen von Plato und Aristoteles u n b e g r e i f l i c h.

Doch was wundern wir uns über das Schweigen von diesen, wo doch das eigene Schweigen Heraklits selbst so beredt spricht! In der Tat sind uns ja bei Clemens (§ 20) die Bruchstücke erhalten, in welchen der Ephesier den E l e m e n t a r p r o z e ß s e l b s t l e h r t!

Die Umwandlung des Feuers in Wasser, dieses in Erde etc., ist in denselben vollkommen dargelegt, und dennoch bedient sich der Ephesier dabei nicht der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, ja er bedient s i c h k e i n e s W o r t e s , d a s i r g e n d w i e a u f e i n e ö r t l i c h - a b g e s t u f t e B e w e g u n g h i n - d e u t e t! Seine Ausdrücke sind *ἁπτόμενον, σβεννύμενον, τροπαί, ἥμισυ . . ἥμισυ, διαχέεται, μετρέεται* und nicht e i n W o r t, was einer Ortsbewegung ähnlich sieht.

Ist es nicht klar, daß man mit Unrecht stets weit mehr auf die Berichterstatter, und zwar die Berichterstatter seit s t o i s c h e r Zeit, geachtet hat, als auf die eigenen Worte

des Ephesiers selbst, wenn man in dem Elementarprozeß Heraklits an eine örtlich-abgestufte Bewegung gedacht hat?

Und ferner: wie genau stimmt es nicht mit alle diesem überein, daß auch die Berichterstatter bei weitem vorwiegend und bei weitem mehr der *ὁδὸς ἄνω κάτω* sich gerade da bedienen, wo es sich um die Seelenlehre des Ephesiers oder doch um metaphysische Begriffe überhaupt, als wo es sich um die Elementarlehre handelt*). Man zähle und wäge die Stellen

*) Da dies immer ganz merkwürdigerweise übersehen worden ist (Zeller p. 484 meint sogar umgekehrt, daß die Anwendung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* auf die Seelen nur eine Übertragung der Berichterstatter sei), so mag zum Nachweis hier nur an einige Stellen erinnert werden, z. B. Plato Phaedr. p. 90, wo er es (siehe Bd. I, p. 165 sqq.) mit den *„λόγους ἀντιλογικούς"* in Verbindung bringt, daß weder etwas von den *πραγμάτων* noch *λόγων* fest bliebe, sondern *πάντα τὰ ὄντα ὥςπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται.* Ebenso ganz allgemein Plato Phileb. p. 43, A.: *ὥς οἱ σοφοί φασιν ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε κάτω ῥεῖ.* Noch deutlicher der Heraklitiker (siehe Bd. I, p. 283, 1) *πάντα γὰρ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος*; nicht weniger bezeichnend Lucian (siehe Bd. I, p. 396) *ἐστὶ τωυτὸ τέρψις ἀτερψίη, γνῶσις ἀγνωσίη, μέγα μίκρον ἄνω κάτω, περιχωρέοντα καὶ ἀμειβόμενα.* Am deutlichsten und bestimmtesten die Stelle (siehe Bd. I, p. 229) des Plotinus: *Ἡράκλειτος — — ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω κάτω εἰπών*, hier wird also eine ganz bestimmte Definition gegeben: den Wandel der Gegensätze ineinander habe Heraklit genannt (*εἰπών*) den Weg nach oben und unten. Diese Formel bedeutet also nur, wie alle jene Stellen und so viele andere bestätigen: die spekulative umschlagende Identität der metaphysischen Gegensätze überhaupt, und hat nichts speziell Elementarisches; sie wendet sich hierauf nur ebenso gut wie auf alles andere an. Nach Plotinus erscheint dort diese Formel

über die ὁδὸς ἄνω κάτω und man wird vielleicht mit Überraschung finden, daß, außer offenbar auf stoische Quellen zurückgehende Schriften, die ὁδὸς ἄνω κάτω sich nur sehr selten auf die Elementarlehre angewendet findet und auch in solchen, die aus stoischen Quellen schöpfen, ebenso sehr und noch öfter auf die Seelenlehre als auf den Elementarprozeß.

Selbst die Stelle des Diogenes L. IX, 8 u. 9, welche eigentlich die wichtigste und hauptsächlichste über die ὁδὸς ἄνω κάτω bildet, da sie uns die explizierteste Auskunft über dieselbe gibt, — was sagt sie denn? Spricht sie daselbst zunächst von einer örtlich-abgestuften Bewegung? Stellt sie diese ὁδὸς ἄνω κάτω auch nur als gerade hauptsächlich die Bezeichnung des Elementarprozesses bildend hin? Keineswegs, und wir haben uns schon wiederholt darüber gewundert, daß gerade diese so durchsichtige Stelle niemals besser gewürdigt worden ist. Sie beginnt gar nicht von den Elementen, sondern sie beginnt damit, daß es zwei entgegengesetzte Momente gebe, und von diesen (τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν . . . τὸ δὲ) heiße das zur Genesis — zum sinnlichen Sein — führende, Krieg und Streit, und das entgegengesetzte, Übereinstimmung und

ὁδὸς ἄνω κάτω sogar als von Heraklit direkt von der Seelenlehre — aus der er auch daselbst Fragmente aus Heraklit beibringt — gebraucht, und Plotinus' Zeugnis ist uns sowohl wegen seiner Gelehrsamkeit als seines scharfen philosophischen Verständnisses eines der wichtigsten, welches es geben kann. Auch stimmt damit sehr wohl, daß, während die Elementarbruchstücke des Ephesiers selbst nichts von einem ἄνω und κάτω enthalten, fast alle Zeugnisse über die Seelenlehre, die wir in den §§ 8 u. 9 betrachtet haben, seine Seelenbewegung in und aus dem Körper als ein ἄνω und κάτω erscheinen lassen, Zeugnisse, die oft, ohne direkt anzuführen, doch wörtliche Anführung in sich enthalten.

Friede — und das Umschlagen dieser beiden Gegensätze ineinander sei der Weg nach oben und unten, und die Welt werde in Gemäßheit desselben „καὶ τὴν μεταβολὴν (von ὁμολογία und πόλεμος) ὁδὸν ἄνω κάτω· τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην (es ist ganz gleichgültig, ob man ταύτην auf μεταβ. oder ὁδ. bezieht).

Die ὁδὸς ἄνω κάτω hat also bereits in diesen Worten eine vollständig erschöpfende Definition erhalten und zwar als eine — metaphysische Bestimmung, als das Umschlagen der beiden Gegensätze des zum sinnlichen Sein führenden Momentes und seines Gegenteiles, des zur Einheit führenden, ineinander (cf. Bd. I, p. 221—228, p. 298 sqq., Bd. II, p. 208 sqq.). Und erst jetzt wird, und zwar auf die plumpeste Weise, hinzugefügt: „Denn verdichtet (πυκνούμενον) trete das Feuer zu Wasser zusammen (συνιστάμενον) etc., und das sei der Weg nach unten[1]), und dann werde wieder die Erde aufgelöst, und das sei der Weg nach oben." — Das war in der Tat der stoische Weg nach unten und oben, dessen auf Mißverständnis und Begriffsverwirrung beruhender Unterschied von dem heraklitischen sich uns noch deutlich ergeben wird. Aber auf diese nachgefügte zweite Erklärung der ὁδὸς ἄνω κάτω kann sich niemand berufen wollen, und wir hatten das Recht, sie plump zu nennen, da ja anerkanntermaßen die Ableitung durch Verdichtung und Verdünnung eine Heraklit durchaus fremde und stoische ist. Die erste Definition dagegen, in welcher so

[1]) Selbst in Kleinigkeiten tritt hier deutlich die plumpe und schlechte stoische Auffassung heraus, der Diogenes hier folgt, denn es heißt jetzt auf einmal ganz unheraklitisch ἡ ὁδὸς ἐπὶ τὸ κάτω . . . ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός, als wären das so getrennte ruhende Leiterpunkte bei Heraklit. Man vgl. dagegen die Anm. auf S. 369.

deutlich der metaphysische Gedanke dieser ὁδὸς ἄνω κάτω bei Heraklit hervortritt, ist offenbar die richtige, und wenn das ist, so begreift sich freilich, daß und wie auch der physische Elementarprozeß sich bei ihm dieser Gedankenbestimmung gemäß vollziehen muß, aber eine spezifische und ausschließliche Beziehung auf einen örtlich-abgestuften Elementarweg liegt eben dann auch nach der Stelle des Diogenes nicht vor. — Und Simplicius, gerade a. o. a. O. (in Phys. f. 310), wo er selbst in den Irrtum der Ortsbewegung als des heraklitischen Prinzips verfällt, was sagt er denn? „Auch die, welche nur ein Element und ein Prinzip annehmen, unter welche auch Herakleitos gehört, setzen die Ortsbewegung als die erste. Denn — die Verdichtung und Verdünnung zeigen auch eine örtliche Bewegung an.“ Um also die Ortsbewegung bei Heraklit herauszukonstruieren, beruft sich Simplicius nicht auf den Ausdruck ὁδὸς ἄνω κάτω, der also selbst ihm keinen Beleg dafür zu enthalten schien, sondern lieber auf den anerkannten groben Irrtum einer angeblichen Verdichtung und Verdünnung, bei der ja ein beharrlicher Grundstoff unterstellt wäre! Daß er sich aber dafür nicht lieber, was doch weit einfacher war, auf die heraklitische Bestimmung der ὁδὸς ἄνω κάτω berief, kann in Übereinstimmung mit allem Vorigen eben nur wieder den Glauben bestärken, daß diese Form bei Heraklit, wie so viele andere Bilder, eine Darstellung seines Gesetzes der in das Gegenteil umschlagenden Bewegung, aber keineswegs eine spezifische oder auch nur eine vorzugsweise Darstellung seines Elementarprozesses war, wie uns dies schon die eigenen Bruchstücke des Ephesiers gezeigt haben.

Aber noch mehr. Wir wunderten uns vorhin, daß bei Unterstellung jener örtlich-abgestuften Bewegung uns

weder Plato noch Aristoteles jemals diesen Zentralpunkt heraklitischer Physik hervorheben. Aber nicht nur das — sondern Aristoteles widerspricht sogar dieser Annahme ausdrücklich, denn er sagt Ausc. Phys. VIII, 3, p. 253, Bekk.: „Einige behaupten, daß nicht nur einiges, anderes aber nicht, sondern daß alles und immer sich bewege, dies aber unserer Wahrnehmung entgehe. Und obwohl diese nicht bestimmten, welcherlei Bewegung sie meinten, oder ob alle Arten usw." Und was das Gewicht dieser Stelle betrifft, da tun wir wohl am besten, Schleiermachers eigene Worte anzuführen (p. 368): „Wie aber Aristoteles ihm den Vorwurf kann gemacht haben, daß er nicht bestimme, mit welcherlei Bewegung alles sich bewege, dies ist nicht zu begreifen, da nicht nur in Bruchstücken und späteren Zeugnissen diese Bewegung ausführlich beschrieben wird, sondern auch Aristoteles' eigene Meinung dahin geht, daß jedem verschiedenen dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung Entstehenden zugleich eine eigentümliche örtliche Bewegung zukomme. — — Es läßt sich also nicht denken, daß Aristoteles schon den allbekannten Ausdruck des Herakleitos ὁδὸς ἄνω κάτω unrichtig oder unvollständig sollte verstanden haben. Ja, wenn er kann geglaubt haben, Herakleitos habe sich über jene Bewegung nicht genauer erklärt, so haben wir, gerade herauszusagen, kein einziges wahrhaft heraklitisches Wort mehr übrig, und es ist gar nicht abzusehen, was doch in seinem Werke über die Natur gestanden habe, wenn es nicht durch und durch eine nähere Entwicklung jener Grundanschauung gewesen ist. Oder man müßte annehmen, Aristoteles habe den Herakleitos noch weit weniger gelesen, als wir irgend zu fürchten wagten."

Schwer fallen diese Worte Schleiermachers ins Gewicht. Aber nicht in seinem Sinne! Der Stagirit hat sich uns überall als ein genauer und vortrefflicher Kenner heraklitischer Lehre erwiesen, und mit jenem Verzweiflungsausruf, daß Aristoteles das Werk des Ephesiers so wenig gelesen haben sollte, kommt Schleiermacher um so mehr mit sich selbst ins Gedränge, als er anderwärts den Aristoteles seine Meteorologie hauptsächlich aus dem Ephesier entnehmen läßt. Ebenso ist nicht im mindesten zu zweifeln an der Echtheit dessen, was wir von Heraklit noch übrig haben, und nur das zeigen die verzweifelten Alternativen, zu denen sich hier Schleiermacher gezwungen sieht, deutlich, daß eben seine Auffassung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* als einer örtlich-abgestuften Bewegung, von der Aristoteles durchaus nichts weiß, und die ihn in diese Alternativen hineinwirft, der irrige und einer Revision bedürftige Punkt sein muß.

Werfen wir aber in die bereits schwerzüngelnde Wagschale jetzt noch eine Stelle, welche ihr nach uns den Ausschlag zu geben scheint. Ocellus Lucanus sagt uns § 12[1]): „*Ἔτι δὲ καὶ ὅλη δἰ ὅλης*[2]) *ἡ φύσις θεωρουμένη, τὸ συνεχὲς ἀπο τῶν πρώτων καὶ τιμιωτάτων*[3]) *ἀφαιρεῖ κατὰ λόγον*[4])

---

[1]) Und zwar will er durch die oben zitierten Worte gerade den Elementarumwandlungsprozeß, den er im wesentlichen ganz von Heraklit oder mindestens doch wie Heraklit beibehält, erklären. Denn unmittelbar auf die oben angeführten Worte fährt er fort § 13: *πῦρ μὲν γὰρ εἰς ἓν συνερχόμενον ἀέρα ἀπογεννᾷ, ἀὴρ δὲ ὕδωρ, ὕδωρ δὲ γῆν· ἀπὸ γῆς δὲ ἡ αὐτὴ περίοδος τῆς μεταβολῆς (μέχρι πυρὸς) ὅθεν ἤρξατο μεταβάλλειν.*

[2]) Wie Heraklit sagt *πᾶσα διὰ πάσης*.

[3]) Vgl. über das *κρείττων* der unsichtbaren Harmonie.

[4]) Dies Wort wird hier ganz speziell in dem heraklitischen Sinne und in der heraklitischen Funktion gebraucht.

ἀπομαραινομένη τὸ συνεχὲς καὶ προσάγουσα ἐπὶ πᾶν τὸ θνητὸν καὶ διέξοδον ἐπιδεχομένη τῆς ἰδίας συστάσεως· τὰ μὲν γὰρ πρῶτα κινουμένα κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡςαυτῶς κύκλον ἀμείβει διέξοδον, οὐκ ἐφεξῆς καὶ συνεχῶς, οὐ μὴν τὴν κατὰ τόπον, ἀλλὰ τὴν κατὰ μεταβολήν". Die gesamte sich durch alles hindurchziehende Natur, sagt also Ocellus, hat eine Entwicklung und Aufeinanderfolge „nicht gemäß der Ortsbewegung, sondern gemäß der qualitativen Umwandlung, der μεταβολή"! — Wir sehen ganz ab von der besonderen Meinung, die wir uns über das Verhältnis des Verfassers dieser Schrift zu Heraklit gebildet haben und die wir hier nicht ausführen wollen. Setze man ihn, in welche Zeit man will (vor Philo muß er jedenfalls gelebt haben), und halte man von ihm, was man wolle, — soviel ist unbestreitbar, daß diesem Verfasser die heraklitische μεταβολή der Elemente bekannt war und sein mußte.

Wie hätte er nun die Entwicklung gemäß der Ortsbewegung und diejenige gemäß der μεταβολή in einen solchen, sich direkt ausschließenden Gegensatz bringen können, wenn die μεταβολή bei Heraklit zugleich eine örtlich-abgestufte Bewegung, eine διέξοδος κατὰ τόπον gewesen wäre? Niemals konnte er dies in solchem Falle! Und wie hätte er dies noch dazu in eben dem Augenblicke tun können, in welchem er selbst (vgl. die Anmerkung) den qualitativen Elementarprozeß in der Hauptsache ganz wie der Ephesier uns lehrt und vorführt? Jene Worte, es geschehe die Entwicklung nicht nach der Ortsbewegung, sondern nach der μεταβολή, gibt er uns gerade als das spezifische Gesetz der qualitativen Umwandlung von Feuer in Luft, Luft in Wasser, Wasser in Erde etc., die er unmittelbar darauf folgen läßt. Der Verfasser kann daher gar keine Ahnung

davon gehabt haben, daß die von ihm adoptierte heraklitische Entwicklung nach dem Gesetz der μεταβολή auch zugleich von einer Abstufung κατὰ τόπον begleitet sein könne oder solle. Es muß dies selbst in seiner Zeit fast noch von niemand für Heraklit wirklich behauptet worden sein, sonst könnte er unmöglich in dieser Weise die Ableitung κατὰ τόπον und κατὰ μεταβολήν als bekanntermaßen sich ausschließende Ableitungen hinstellen!

Wir nehmen nach alle diesem keinen Anstand, zu erklären, daß, wie wir glauben, unsere anfänglich geäußerten Zweifel sich mehr und mehr in Gewißheit verwandelt haben und an eine örtlich-abgestufte Bewegung bei Heraklit in keiner Weise gedacht werden darf.

Es bleibt aber dann noch übrig, darzulegen, wie wir den Ausdruck ὁδὸς ἄνω κάτω bei Heraklit und seine Entstehung auffassen, sowie, indem wir die eigentliche Natur der Bewegung des Ephesiers auch im Elementargebiete nochmals kurz hervorheben, die wahrhafte Wurzel jenes Mißverständnisses aufzuzeigen. —

Der Weg „nach oben unten" — denn so müßte man ja eigentlich die heraklitische ὁδὸς ἄνω κάτω die auch durch kein zwischengeschobenes καὶ getrennt ist, übersetzen — ist bei ihm eben nur wie Sichentzünden und Verlöschen [1]), wie Sicheinigen und Auseinandertreten etc., eine Darlegung seines Gesetzes von der ineinander umschlagenden Identität der Gegensätze und ihres Prozesses.

Er ist die Durchführung dieses Gesetzes von der Identität der Gegensätze von Sein und Nichtsein etc. auch

---

[1]) Und auch die Menschen (siehe § 30) entzünden sich und verlöschen bei ihm während des Laufes des Lebens, ohne doch damit selbst örtlich in die Höhe oder Tiefe zu steigen.

im Räumlichen, ohne hier einen spezifischen Inhalt und eine besondere Abstufung anzunehmen. Darum sagt uns Plato: „πάντα ῥεῖ ἄνω κάτω“, wie er uns auch sagt ἡ ἐναντία ῥοή, und Aristoteles in der p. 184, 1 angeführten Stelle der Meteorologie: „„— — καὶ δεῖ νοῆσαι τοῦτον ὥσπερ ποταμὸν ῥέοντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω“, ohne doch dabei eine örtlich-abgestufte Bewegung oder auch nur Ortsbewegung überhaupt als das konstitutive Wesen der heraklitischen Physik irgendwo hervorzuheben. Der Ausdruck ὁδὸς ἄνω κάτω bedeutet uns daher nur das Umschlagen der Gegensätze ineinander überhaupt. Gebildet scheint ihn Heraklit, wie bereits bemerkt (vgl. §§ 8, 9 und 26), aus dem Seelenauf- und Niederweg der ägyptischen Seelenlehre und mit besonderer Beziehung hierauf gewählt zu haben[1]), womit das übereinstimmt, daß wir ihn bei den Berichterstattern meist da gebraucht finden, wo von der Seele oder doch von den eigentlichen metaphysischen Bestimmungen des Ephesiers die Rede ist, und womit ferner das ganz besonders übereinstimmt, daß sich der Ephesier in den den Elementarprozeß entwickelnden Bruchstücken bei Clemens dieses Oben und Unten in keiner Weise bedient. Hiermit soll und braucht jedoch keineswegs geleugnet zu werden, daß der Ephesier die Form der ὁδὸς ἄνω κάτω — ebensogut wie jede andere sein metaphysisches Bewegungsgesetz ausdrückende Form — auch für den Elementarprozeß gebraucht haben kann und mag, und ebensowenig, daß nun insofern in dem Elementarprozeß auch eine Ortsbewegung enthalten ist, als in jenem Wechselwirkungsprozeß, der beständig zwi-

[1]) Übrigens war mindestens zu Platos Zeit (s. Bd. I, p. 456, 1) das λεγόμενον ἄνω καὶ κάτω eine sprichwörtliche Bezeichnung dafür überhaupt: das Unterste zu oberst zu kehren, d. h. für das Umkehren der Dinge in ihr Gegenteil.

schen dem Meer und den Gestirnen im Gange ist, in der aus dem Meer in das Gestirnfeuer und durch dieses hindurch wieder in Meer sich umwandelnden *ἀναθυμίασις* (id quod ambit; *περιέχον*) die Umwandlung des Meeres in Feuer in die Höhe, die des Feuers in Meer nach unten steigt. Aber was die heraklitische Formel *ὁδὸς ἄνω κάτω* wirklich ausdrücken soll, ist nicht diese Ortsbewegung und eine schichtenmäßige Abstufung derselben, sondern im Gegenteil gerade die — Aufhebung dieser örtlichen Unterschiede, wie schon aus der identischen Zusammenbindung von *ἄνω κάτω* ohne *καί*, wie aus dem Fragment von der Identität dieses Weges und endlich aus dem gesamten System ohne allen Zweifel folgt.

Das Oben wird in einem fort zu Unten, das Wasser geht in die Sonne, diese in Wasser über. Weit entfernt, daß das Feuer und das *περιέχον* eine räumlich getrennte Region sein sollte, wie man sich dies gedacht hat (s. oben § 13), gibt es in diesem System von der kreisenden Bewegung des Weltalls gar keinen Platz mehr für die Festhaltung der räumlichen Unterschiede von oben und unten. Was eben oben war, ist gleich wieder unten; das Aufsteigen ist vielmehr selbst nur ein Nachuntenwandeln, wie das eine nur das ist, in die Unterschiede auseinanderzutreten, die Unterschiede wieder nur die Bewegung, in das eine zurückzugehen (vgl. Bd. I, p. 295, Note).

Der Himmel selbst kreist in diesem System beständig um die Erde, ist bald oben, bald unten. Auch die menschliche Seele empfängt ihre immer neue Substanz immer nur aus diesem das All umkreisenden Prozeß (deswegen sagen die Berichterstatter, sie empfinge sie aus dem *περιέχον*); in der Aufnahme derselben in sich besteht die feu-

rige Entzündung des Menschen (§ 30), ohne daß er deshalb doch selbst seinen Platz verläßt.

Die *ὁδὸς ἄνω κάτω* ist somit nur, wie Heraklit sie auffaßt, das Gesetz von der Aufhebung, nicht von der Festhaltung der Ortsunterschiede!

Sehr richtig ist daher die Ausführung Platos im Theaetet p. 181 sqq. über die heraklitische Bewegung, auf die hier hingewiesen werden muß. Sie unterscheidet die *μεταβολή* oder die qualitative Umwandlung und die Ortsbewegung und zeigt nun zwar mit Recht, daß sich nach der Doktrin des Ephesiers „jedes mit jeder Bewegung immer bewege," und also auch beständige Ortsveränderung in ihr notwendig enthalten sein müsse; aber er stellt dies eben nur als eine Konsequenz der Ansicht des Ephesiers dar [1]) und zeigt deutlich genug, daß nach der eige-

---

[1]) Sokrates: „— — Dieses nenne ich also die zwei Arten der Bewegung, das Anderswerden *(ἀλλοίωσις)* und die Ortsveränderung.

Theod.: Und mit Recht.

Sokr.: Haben wir nun also diese Einteilung gemacht, so laß uns nun mit denen reden, die da sagen, daß alles bewegt werde, und sie fragen: Sagt ihr, daß alles auf beide Weise bewegt werde, sowohl den Ort ändernd als auch anderswerdend oder nur einiges auf beide, anderes aber auf einerlei Art.

Theod.: Ja beim Zeus ich weiß es nicht zu sagen, ich glaube aber, sie werden sagen auf beide Art.

Sokr.: Wenigstens wenn sie das etwa nicht wollten, so müßte ihnen ja Bewegtes erscheinen und auch Feststehendes, und es wäre ja gar nicht richtiger zu sagen, daß alles sich bewegt, als daß alles feststeht" etc. Niemals konnte doch Plato, statt sich einfach auf die *ὁδὸς ἄνω κάτω* zu berufen, so konsequenzenentwickelnd und erst auf Folgerungen hindrängend sprechen, wenn schon Heraklit selbst die *ὁδὸς ἄνω κάτω* als ein System abgestufter örtlicher Bewegung aufgefaßt und geltend gemacht hätte.

nen unmittelbaren Auffassung Heraklits seine Bewegung und seine ὁδὸς ἄνω κάτω eben nur eine qualitative Umwandlung ins Gegenteil sei; daß nach der absoluten Unruhe dieser Theorie auch örtliches Feststehen in ihr nicht geduldet werden könne, daß aber niemals von Heraklit selbst die ὁδὸς ἄνω κάτω als ein örtlich-abgestuftes Bewegungsgesetz, welches, wie Schleiermacher insofern sehr richtig bemerkt, dann die ganze Seele seiner Physik und aller Erklärungen des einzelnen hätte sein müssen, hingestellt worden ist.

Die wahre heraklitische Bewegung vielmehr, von welcher auch die μεταβολή nur eine Folge ist, ist, wie in unserer gesamten Darstellung überall nachgewiesen wurde, das beständige Auseinandertreten des einen in die sinnlichen Unterschiede und das Rückgehen dieser Unterschiede aus ihrem sinnlich-bestimmten Dasein in die ideelle Einheit. Es ist diese Bewegung, welche uns von Plato auch überall als das Zentrum heraklitischer Philosophie vorgeführt wird und aufs deutlichste in den beiden von ihm zitierten Bruchstücken enthalten ist, „διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται", „das Auseinandertretende geht immer mit sich zusammen," oder wie Plato im Symposion zitiert, „τὸ ἓν γάρ — φησι — διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥςπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρης (s. §2 und Bd. I, p. 298, 343 sqq.).

Merkwürdigerweise sind aber gerade diese Bruchstücke und die in ihnen dargelegte Bewegung immer verkannt worden. Denn nicht nur nimmt Schleiermacher jenes im Auseinandertreten mit sich selbst zusammengehende eine für das Meer, während es vielmehr das ideelle eine, oder das kosmische Feuer (s. § 18) ist, sondern, was hiermit zusammenhängt, man hat stets das „Ausein-

andertreten" (*διαφόμενον*) für die dem Wege nach oben, und das *συμφέρεσθαι* oder das Zusammengehen oder Sicheinigen mit sich für die zum Werden der einzelnen Dinge führende und dem Wege nach unten entsprechende Bewegung, also für eine Art von Verdichtung, gehalten. So z. B. Ritter, p. 130, der, indem er das erstere Bruchstück aus Platon anführt, sagt: „Denn durch Zusammentreten Entgegengesetzter (?) bezeichnete Heraklit das Werden der einzelnen Dinge." Und ebenso Brandis p. 150: „Diesen Prozeß des Werdens beschrieb er daher als Weg nach unten und oben, wobei er, ohne eine Vierheit von Grundstoffen vorauszusetzen, wahrscheinlich annahm, bald das Dichteste im Feuer trete zusammen und werde zur Erde, diese vom Feuer aufgelockert zum Wasser etc., bald, das Feuer verdichte sich stufenweise zur Erde" etc.

Aber es gibt keinen größeren Irrtum als diesen, keinen, durch welchen man sich prinzipieller das ganze Verständnis des Systems des Ephesiers abschnitte. Dieser Irrtum ist aber in der Tat gerade mindestens so alt als die stoische Philosophie. Denn wirklich ist die eben angeführte Ansicht nur die Schilderung der stoischen, niemals aber der heraklitischen Bewegung, und es muß Wunder nehmen, daß man sich so lange durch die Stoiker und die stoischen Auffassungen und Ausdrücke bei den Berichterstattern hat täuschen lassen, wo die Fragmente des Ephesiers und sein gesamtes System so klar widersprechen.

Das „Zusammentreten Entgegengesetzter" (welcher? Stoffteile etwa?) oder das Zusammentreten „des Dichtesten im Feuer" als Prinzip des Weges nach unten gehen notwendig wieder auf die Annahme eines stofflichen Feuers als Prinzip der Dinge und *ἀρχή* und auf eine Ableitung durch Verdickung und Verdünnung

zurück, die man beide (vgl. § 19) das einemal verwirft und hinterher dennoch festhält. Das wahre heraklitische Prinzip ist aber nicht das Feuer, sondern der *λόγος*, und auch das Feuer könnte als weltbildend gefaßt durch ein Zusammentreten mit sich nicht verdichtet werden, wenn man es hierbei nicht wieder, obgleich man dies in thesi selbst als irrig zugibt, als ein stoffliches unterstellte. Jenes eine, das im Auseinandertreten selbst immer mit sich zusammengeht, für das der Prozeß des sich von sich Unterscheidens und sich mit sich Einigens identisch ist, ist vielmehr das ideelle eine Heraklits, das eine Weise, oder das eine, dessen Natur es ist, das andere aus sich zu gestalten (in dem Bericht des Aristoteles, s. oben p. 38 sqq., p. 235 sqq.). Es ist nämlich klar, daß dieses im Auseinandertreten (oder Sichunterscheiden) sich mit sich Einigen bei Heraklit sowohl für seinen rein ideellen Prozeß oder seinen Zeus etc., als auch für sein kosmisches Feuer, das *πῦρ ἀείζωον*, gilt.

Der Unterschied ist bloß folgender: Für das rein ideelle eine, den gedachten Prozeß, oder die unsichtbare Harmonie, den demiurgischen Zeus etc., ist diese Identität des in sich von sich Unterscheidens sich mit sich Einigens immer wahrhaft erreicht und adäquat vorhanden (s. die Note 1 zu p. 51, ferner p. 49—72, p. 145 sqq.).

Für das kosmische eine oder den realen Prozeß (daß immerlebende Feuer, welches aber sowohl maßvoll verlöschend als sich maßvoll entzündend ist, also in beidem lebt) ist diese Bewegung folgende: Dies kosmische eine, das *ἕν*, wie Aristoteles sagt, *ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν*, schlägt sofort in seine Momente, sinnliches Feuer (*πρηστήρ*), Wasser und Erde auseinander, und es existiert nur in dem Über-

gehen derselben ineinander. Denn die reine Idee des Umschlagens ins Gegenteil oder der λόγος als real daseiende Existenz gesetzt — gibt zunächst das sinnliche Feuer als die relativ adäquateste Erscheinung dieses Prozesses. Damit ist aber das sinnliche Feuer, als sofortiges Umschlagen in sein Gegenteil, nur perennierendes zu Wasser Werden, wie das Wasser wieder beständig Sichteilen, Auseinandertreten (διαχέεσθαι sagt Heraklit) in Erde und Feuer ist, und die Erde ihrerseits wieder Rückgehen in Wasser etc. Das kosmische eine oder das kosmische Feuer, welches ebenso im Verlöschen als sich Entzünden lebt, existiert daher nur in seinem Auseinandertreten oder Sichunterscheiden von sich, durch welches es die unterschiedenen Elemente und die einzelnen Dinge produziert. Aber in diesen Elementen als unterschiedenen hat es keine adäquate Existenz, da jedes derselben immer nur ein besonderes getrenntes Moment seiner Einheit darstellt. In dem Rückgang dagegen und dem Umschlagen dieser besonderen Momente oder Elemente in einander, in der beständigen kreisenden Umwandlung des sinnlichen Feuers zu Wasser, des Wassers zu Erde, der Erde wieder zu Wasser und sinnlichem Feuer, in dem Übergehen dieser Unterschiede in einander vollzieht sich seine wahre Einheit und Existenz. Die beständige Aufhebung jedes dieser Unterschiede, der stete Durchbruch und Rückgang der Elemente ineinander realisiert erst wahrhaft jenes kosmische Feuer oder Eine. Und da in der Tat die Elemente die stete Aufhebung ihres besonderen Daseins und ihres Unterschiedes voneinander sind durch den beständigen Übergang ineinander, in dem sie sich befinden, so gilt auch von diesem kosmischen Feuer oder Einem ganz richtig, daß es

im beständigen sich von sich Unterscheiden stets in seine Einheit mit sich zusammengeht. Die Bewegung des sich Unterscheidens in seine einzelnen Momente ist auch für dies kosmische eine steter Rückgang des Sicheinigens mit sich. Aber in einer adäquaten Weise kann nun natürlich diese Einheit im Gebiete des realen Seins nicht erreicht werden, weil der die Einheit erzeugende Durchbruch und Rückgang jeder unterschiedenen Bestimmtheit (Feuer, Wasser etc.) immer nur wieder von neuem in eine solche besondere unterschiedene Bestimmtheit, in ein unterschiedenes Element umschlägt. Darum sagt auch Heraklit von seinem Absoluten, daß es ein „*πάντων κεχωρισμένον*“, ein von „allem Getrenntes“ sei, somit auch von dem sinnlichen Feuer, widrigenfalls es ja sonst gar nicht ein von allem Getrenntes wäre (vgl. § 15). Aber gerade um so mehr konnte er behaupten, daß sich sein Eines in der Tat immer im Sichunterscheiden mit sich einige und im Sicheinigen mit sich von sich unterscheide. —

Daß nun aber wirklich das *διαφερόμενον* in diesem Sinne als ein sich von sich Unterscheiden und somit als dem zur Existenz des einzelnen führenden Wege nach unten entsprechend aufzufassen sei, das *ξυμφέρεσθαι* dagegen, weit entfernt ein stoffliches Zusammentreten und somit den Weg nach unten auszudrücken, vielmehr den beständigen Rückgang in jene nie erreichte und darum nur ideelle Einheit des kosmischen Einen und somit den das Dasein des sinnlichen einzelnen aufhebenden Weg nach oben darstellt, — das kann zwar, wie jeder wahrhaft systematische Punkt, seinen vollen Beweis nur durch die gesamte Darstellung erhalten und hat ihn auch bereits, wie wir glauben, im Laufe des gesamten

Werkes hinreichend erhalten[1]), ist übrigens aber auch für sich selbst mit Händen greifbar. Denn in dem Bruchstück im platonischen Symposion wird dieses *ξυμφέρεσθαι* des Einen beschrieben als ein *ξυμφέρεσθαι αὐτὸ αὑτῷ*, als ein Zusammengehen des Einen mit sich selbst. Nun entspricht dies aber doch ganz offenbar und wörtlich der *ὁμολογία* oder „Übereinstimmung mit sich," welche bei Diogenes L. IX, 9 neben dem Frieden (*εἰρήνη*) als der heraklitische Name des Weges nach *oben* angeführt wird*), wie ebenso sehr der daselbst als Bezeichnung des Weges nach unten aufgeführte Streit (*πόλεμος*) dem *διαφερόμενον* entspricht,

---

[1]) Auch kann die hier dargelegte Natur der heraklitischen Bewegung oder die Bedeutung des *διαφερ.* und *συμφερ.* ja gar keine Schwierigkeit haben und etwa über das Wesen der vorsokratischen Physik hinauszugehen scheinen, wenn man erwägt, wie Heraklit hierbei offenbar Anaximander zu seiner Grundlage hat, bei welchem ja auch die Existenz des einzelnen durch eine Aussonderung aus seinem Unendlichen, der Einheit des Urwesens, zustande kommt. Wie sich Anaximander dieses Urwesen gedacht hat, darüber brauchen wir hier nicht zu streiten. Immer steht soviel fest: es ist ein Unterscheiden des Urwesens von sich, durch welches die endlichen Dinge entstehen. Und immer ist soviel klar, daß Heraklit diese Vorstellung Anaximanders genau in eben demselben Verhältnis einerseits zur organischen Grundlage hat, und andererseits bedeutend weiter entwickelt, in welchem sein Absolutes zu dem Urwesen Anaximanders steht; vgl. Bd. I, p. 105 sqq.

*) Jetzt tritt unsere Auffassung der Bedeutung des *διαφερ.* und *συμφ.* auf das schlagendste bestätigend diese *ὁμολογία* als dem *ξυμφερόμενον* entsprechend und, wie dieses, als das Gegenteil der durch das *διαφερόμενον* ausgedrückten Bewegung, deutlich in dem neuen Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 9, p. 280 hervor: *Οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει κτλ.*

wenn man es nicht als eine Verdünnung, sondern ganz wörtlich, was immer bei Heraklit das Beste ist, als ein Auseinandertreten in den Unterschied auffaßt. Und ferner: wenn dieses im Sichunterscheiden sich mit sich selbst einigende Eine des Bruchstückes doch offenbar jenes Eine ist, von dem uns Aristoteles de coelo III, 1 sagt, daß es im Gegensatze zu allem anderen (*τὰ ἄλλα πάντα*) im Fließen befindlichen Sinnlichen das allein Beharrende sei (*ἕν τι μόνον ὑπομένειν*), aus welchem das andere (Sinnliche) immer umgeformt werde, so wird doch dieses „Sicheinigen des Einen mit sich selbst" gewiß nicht die spezifische Seite sein, welche jenem, dem „Einen" entgegengesetzten, anderen (dem Sinnlichen) Existenz und Festigkeit gibt, sondern es wird doch offenbar die Seite sein, nach welcher dieses Eine im Wechsel des Fließenden sich als die beharrende Idealität desselben erhält, als die in der Aufhebung des Sinnlichen gerade sich herstellende Einheit dieses kreisenden Wechsels. — Auch wird ja ferner von Heraklit selbst der dem *διαφέρειν* ganz entsprechende Ausdruck *διαχέεσθαι* für das Auseinandertreten des Meeres in sinnliches Feuer und Erde gebraucht, also für die die Unterschiede des sinnlichen Daseins produzierende Bewegung (cf. die Anmerkung Bd. I, p. 453). Auch ist ja wohl die Identität des *συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον* in jenen Bruchstücken mit dem bei dem Pseudo-Aristoteles klar (s. § 1) „*συνάψειας οὖλα καὶ οὐχι οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾶδον καὶ διᾷδον καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*". Hier ist doch aber jedenfalls schon wegen der Analogie des *συμφερόμενον* mit dem vom Zusammenstimmen bei der Harmonie der Töne gebrauchten *συνᾷδον* offenbar, daß das *συμφερόμενον* nicht ein Zusammentreten stofflicher

Teile, sondern die Herstellung einer inneren Übereinstimmung und Einheit bezeichnet. Und noch evidenter ist doch durch das daselbst hinzugefügte „und aus allem eins und aus einem alles," daß das Auseinandertreten (*διαφερόμενον*) doch gewiß nicht die Seite sein kann, wie aus allem (Verschiedenen) eins wird; sondern im Gegenteil, auch schon der Wortfolge nach erscheint das *συμφερόμενον* ganz richtig als die Seite, wodurch aus allem eins wird oder die ideelle Einheit sich herstellt, und das *διαφερόμενον* als die Seite, nach der aus einem alles wird, oder diese Einheit in ihre Unterschiede auseinandertritt [1]).

---

[1]) Ebenso klar, vielleicht noch klarer, ist dies aus dem Bd. I, p. 171 mitgeteilten Bruchstück beim echten Aristoteles *τὸ ἀντίξουν ξυμφέρον κτλ.*, in welchem also an Stelle des *διαφερόμενον* als gleichbedeutend *ἀντίξουν* „sich widerstreitend, entgegengekehrt" steht. Das *διαφέρειν* ist also bei Heraklit eine solche Bewegung, welche zum Streit und realen Gegensatz führt. Der Streit oder der *πόλεμος* ist aber bei Heraklit Erzeuger und Gebiet des realen Daseins. Das *διαφέρειν* ist also notwendig die Bewegung, die zur realen Existenz führt, und nicht, wie man annimmt, welche die Existenz aufhebt, und umgekehrt ist also das *συμφερόμενον* die Bewegung, welche dem aufhebenden Wege nach oben entspricht, und nicht, wie das stoische *συνιστάμενον*, dem Wege nach unten. Es ist kaum begreiflich, wie man so lange durch stoische Berichterstatter sich täuschen lassen und in diesen kapitalen Irrtum verfallen konnte. — Eher findet man vielleicht Spuren von Auffassung jener Termini im heraklitischen Sinne da, wo man sie am wenigsten erwarten sollte. So sagt der Verfasser der Confess. S. Cypriani ed. Baluz. p. CCXCVII im Verlauf einer Stelle, deren Anfang oben p. 129, 1 mitgeteilt worden ist, und in welcher er sich, wenn auch spottend, über den naturphilosophischen Inhalt der Mysterien ausläßt, von denen der *Ἄρτεμις ταυρόπολος*: *„ἔφθασα καὶ ἐν τῇ Ἰλιάδι καὶ τὴν ταυρόπολον Ἄρτεμιν κατέλαβον ἐν Λακεδαίμονι*

Ganz richtig heißt es daher in dem untergeschobenen Briefe bei Stephanus p. 147, der uns nach allem, was wir über ihn gesehen haben, mindestens ebensoviel und noch mehr gilt als manche späte Berichte, auch offenbar von einem jedenfalls genaueren Kenner heraklitischer Lehre als diese herrührt: „τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι“, „und das (feurige) Trockene schmilzt er (Gott) in Feuchtes (dieses ist aber das Prinzip des sinnlichen Daseins bei Heraklit, vgl. §§ 20 u. 21) und stellt es in seine Auflösung hin; d. h. es wird hier offenbar die λύσις oder διάλυσις dem διαφερόμενον entsprechend als der zum endlichen einzelnen Sein, zu Wasser und Erde führende Weg nach unten hingestellt (wie auch im τήκειν, schmelzen, schon der Begriff des Auseinandergehens liegt), ganz wie auch Plato im Politikus (s. oben p. 347) das διαλυθείς als die mit der Umwendung der Welt aus dem Werden zu Feuer in Werden zu Wasser eintretende Bewegung gebraucht.

Die Bewegung Heraklits ist also überall nur die aufgezeigte dialektisch-spekulative. Dieses Gesetz des Umschlagens in sein Gegenteil, des ideellen Einen in die Unterschiede, der Unterschiede in die ideelle Einheit, ist ein logisches und kein physikalisches Bewe-

---

ἵνα μάθων ὕλης σύγχυσιν καὶ διαίρεσιν καὶ μετεωρισμοὺσ λοξῶν καὶ ἀγρίων διηγήσεων“. Die διαίρεσις, Trennung der Materie, ist hier offenbar diejenige Seite, durch welche die Bestimmtheit des Seienden, und somit die reale Existenz selbst, zustande kommen soll, nicht die σύγχυσις, Zusammenschüttung, durch welche vielmehr (siehe die aus den Venet. Schol. über die σύγχυσις angeführte Stelle, Bd. I, p. 212) die σύγχυσις κόσμου, der Untergang der Welt eintreten würde, eben deshalb, weil sie die Durcheinanderschüttung und Auslöschung aller realen Unterschiede ist.

gungs- und Ableitungsgesetz; angewendet auf alle Verhältnisse des realen Seins gibt es überall das Umschlagen des Jetzt in Nichtjetzt und umgekehrt, des Hier in Nichthier, des Oben in Unten und umgekehrt, d. h. es gibt *überall alle* Bewegung, weil, wenn das *Sein selbst* in *Nichtsein* übergehend und umgekehrt gewußt wird, auch alle *Modifikationen* des Seins nur Übergehen in ihren Gegensatz sind. Zum *kosmischen* Systeme durchgeführt, gibt dies das Kreisen des Himmels um die nach oben und unten kreisende Erde und die *Selbsterzeugung ihrer Planeten* durch die Erde, wie die Umwandlung jener in diese, — kurz die *Auswischung* der rastlos als *aufgehoben* gesetzten Unterschiede von *oben* und *unten*, wie wir dies als die Seele des kosmisch-siderischen Prozesses kennen gelernt haben, aber eine *örtlich-abgestufte* Bewegung und eine *bestimmte physikalische* Ableitung, wie Verdichtung und *Verdünnung* etc., stellt es *nicht* dar. Und *dies ist es*, was also Aristoteles meint, dies nicht Vorhandensein eines eigentlich *physikalischen Bewegungsgesetzes* im engeren Sinne hebt er hervor, wenn er sagt, daß Heraklit, behauptend, daß alles und immer sich bewege, nicht genau bestimmt habe, *welcherlei* Bewegung er meine, oder ob *alle* Arten. Und der *so* aufgefaßten Stelle des Aristoteles kommt dann auch ebenso sehr die nur dasselbe besagende Platos im Theaetet (a. a. O.) zu Hilfe, wo es gleichfalls heißt, daß nach Heraklit alles sich immer mit *jeder* Bewegung bewegen müsse.

Dieser rein *spekulative* Charakter der heraklitischen Bewegung ist es aber, den die *Stoiker niemals begriffen haben*. Dies war aber selbst nur wieder eine notwendige Folge davon, daß sie, wie früher gezeigt (§ 18),

die Bedeutung des heraklitischen *Feuers*, Prozeß von Sein und Nichtsein oder reinste Darstellung des Umschlagens ins Gegenteil zu sein, niemals konsequent erkannt hatten und in ihm immer nur einen *physischen Stoff*, eine alles belebende Wärme etc. sahen. In wie große und zahlreiche Widersprüche sie sich dadurch mit sich selbst verwickelten, ist hin und wieder beiläufig gezeigt worden. Mit dieser, wenn in noch so allgemeinen Reflexionsbestimmungen gehaltenen Auffassung des heraklitisch-prinzipiellen Feuers als eines *physischen*, war aber zugleich die Notwendigkeit einer *physischen Ableitungsmethode* gegeben, und so machten sie denn das heraklitische *συμφερόμενον*, den Begriff des ideellen Sicheinigens mit sich, ganz ruhig zu einem *συνιστάμενον*, einem verdichtenden Zusammentreten der stofflichen Feuerteile in Wasser und Erde, und das *διαφερόμενον*, — das Auseinandertreten in den Unterschied und seine Momente, zu einer jener Verdickung entgegengesetzten, das Dicke wieder in Feuer auflockernden Verdünnung. Dieses grob-materielle Mißverständnis zog nun natürlich konsequent die Folge nach sich, den Weg nach oben und unten als eine sich abstufende Verdünnung und Verdickung aufzufassen und so eine gewisse Abrundung in ihre Physik zu bringen, und um so weniger nahmen sie an dieser plumpen Entstellung der Lehre des Ephesiers irgend ein Bedenken, als ihnen auch gerade dadurch das Mittel geboten war, vieles aus der Meteorologie des Aristoteles für ihre Physik benutzen und mit derselben in Einklang bringen zu können. Daß sie sich aber durch dies prinzipielle Mißverständnis, und da sie dennoch andererseits die Physik des Ephesiers so viel als möglich festhalten wollten, wieder in die gründlichsten Widersprüche mit sich selbst verwickeln mußten, ist klar genug. Auch geht im Grunde hierauf als auf seine

letzte Quelle der Widerspruch zurück, den Plutarch (adv. Stoic. de comm. c. 46, p. 1084, E., p. 426, W.) den Stoikern vorwirft, daß, während sie im allgemeinen das Wärmste durch Verdünnung und das Gegenteil durch Verdickung erzeugen, sie auch wieder in anderen Fällen (bei der Seele) „das Wärmste durch Abkühlung und, was aus den feinsten Teilen besteht, durch Verdickung" (*καὶ πυκνώσει τὸ λεπτομερέστατον γεννῶντες*) entstehen lassen (vgl. Plut. de Stoic. repugn. c. 41). —

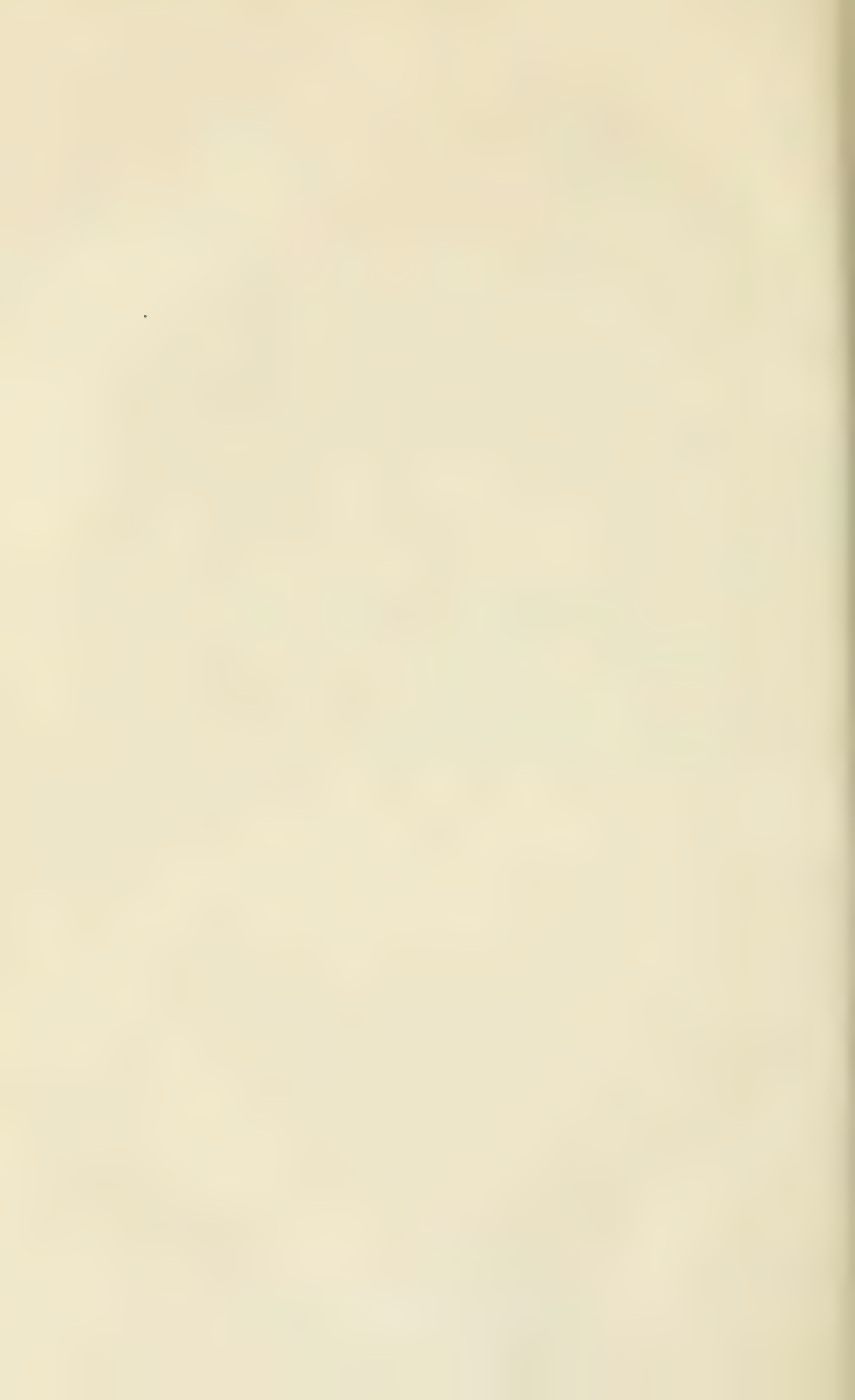
Und durch die aus den stoischen Vorstellungen bei den Berichterstattern sich überall eindrängenden Ausdrücke *συνιστάμενον* etc. getäuscht, hat man dieses für entsprechend dem heraklitischen *συμφερόμενον* gehalten, ohne darauf zu achten, daß es dann nur ganz dasselbe wäre, als das doch allgemein verworfene *πυκνούμενον*, und ohne zu bedenken, daß das *συνιστάμενον* als ein Zusammentreten „entgegengesetzter" aufzufassen um so unmöglicher ist, als einmal *συνιστάμενον* für sich allein dies weder bedeutet noch bedeuten kann, und andererseits der weltbildende Weg nach unten bei Heraklit, da dieser zu den, wie Aristoteles sagt, *ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες* gehört, unmöglich ein Zusammentreten „entgegengesetzter" — sei es Stoffteile, sei es Prinzipien, oder was man sonst mit diesem dunklen Ausdruck meint, — sein kann.

Wir schließen hier die Darstellung der Physik des Ephesiers. Wie einiges zu derselben gehörige Material schon in dem ontologischen Teil durchgenommen wurde (z. B. in §§ 7 u. 13), so wird auch noch in dem folgenden Abschnitt einzelnes angeführt werden, welches mit ihr in Verbindung steht. Denn eine gänzlich durchgeführte Trennung des Stoffes war, wie bereits hervorgehoben, bei

Heraklit, weil für ihn selbst die Trennung dieser Gebiete des Geistes noch nicht vorhanden war, nicht einmal möglich. Überdies wollen wir hierbei erwähnen, daß gerade der vorstehende Abschnitt über die Physik derjenige ist, welchen wir erst (vgl. das Vorwort) nachträglich im Winter 1855 auszuarbeiten hatten. Als wir nämlich 1844 zuerst an die Darstellung des Ephesiers gingen, hatten wir beschlossen, obgleich uns sowohl die Stellung, welche die Physik gegenwärtig in dem Werke einnimmt, als auch Hauptinhalt und Material derselben bereits feststand, doch bei der Ausarbeitung, gerade um hierdurch unsere eigene Ansicht über die Philosophie des Ephesiers einer praktischen Prüfung zu unterwerfen, die von der Ontologie, dem Erkennen und der Ethik handelnden Abschnitte zuerst auszuarbeiten. Immerhin kann es hierdurch gekommen sein — obwohl nach unserer Meinung ohne wirklichen Schaden für die Sache, — daß wir infolgedessen irgend eine mit größerer Konsequenz in die Physik gehörige Erörterung eines Zeugnisses etc. bereits in einen der anderen Abschnitte voraufgenommen hatten.

III.

DIE LEHRE VOM ERKENNEN



§ 28. Das Grundgesetz des Erkennens. Der λόγος. Die Unvernünftigkeit der Menschen.

Wir wenden uns nunmehr zu der Theorie Heraklits vom Erkennen.

Es existiert hierüber zunächst ein ebenso schönes als lehrreiches Bruchstück bei Sextus, welcher gerade diesem Teil der heraklitischen Lehre eine besonders ausführliche Darstellung gewidmet hat, bald Fragmente des Ephesiers zum Belege anführend, bald eigene und im allgemeinen treffende Erläuterungen dazwischen streuend. Wir müssen des Zusammenhanges halber auf die oben in Bd. I, p. 501 sqq. angeführte Stelle des Sextus rückverweisen, wo derselbe auseinandergesetzt hat, wie nach Heraklit gleich Kohlen, die vom Feuer entfernt verlöschen und in Kontakt mit demselben gesetzt wieder feurig werden, so auch das individuelle Bewußtsein nur durch den Zusammenhang mit dem Allgemeinen, dem περιέχον oder dem gemeinsamen und göttlichen Logos, vernünftig sei, in der Absonderung von diesem Allgemeinen aber, wie im Schlafe, unvernünftig. Diesen allgemeinen und göttlichen Logos, an welchem teilnehmend wir hierdurch selbst vernünftig werden, mache Heraklit zum Kriterium der Wahrheit. „Weshalb, sagt Sextus (adv. Math. VII, 131), das, was allgemein allen erscheint, zuverlässig sei [1]); denn es wird durch den

[1]) Inwiefern diese Worte des Sextus für Heraklit wirkliche Gültigkeit haben und inwiefern nicht, darüber später.

allgemeinen und göttlichen Logos angenommen, was aber einem einzelnen beifalle, sei unzuverlässig aus der entgegengesetzten Ursache" ; ‚*ἐναρχόμενος οὖν* — fährt Sextus fort — *τῶν περὶ φύσεως ὁ προειρημένος ἀνὴρ, καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον, φησὶ „λόγου τοῦδε ἐόντος, ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἄπειροι ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκ ως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται", διὰ τούτων γὰρ ῥητῶς παραστήσας, ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν, ὀλίγα προδιελθὼν ἐπιφέρει „ „διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός*[1]*)· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν· ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλό τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως· διὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν· ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα· νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις τὸν κοινὸν λόγον κριτήριον ἀποφαίνεται· καὶ τὰ μὲν κοινῇ φασι φαινόμενα πιστά, ὡς ἂν τῷ κοινῷ κρινόμενα λόγῳ, τὰ δὲ κατ' ἰδίαν ἑκάστῳ ψευδῆ· τοῖόσδε μὲν καὶ ὁ Ἡράκλειτος*".

Schon das erste in dieser Stelle enthaltene Bruchstück wäre sehr geeignet gewesen, den tiefsten Grundgedanken heraklitischer Philosophie mit großer Deutlichkeit hervortreten zu lassen. Aber indem man *λόγος* teils mit Vernunft, teils mit Verhältnis übersetzte, ohne den bestimmten Inhalt des heraklitischen Logos erfaßt zu haben, und indem man ferner *διαιρέων* statt in der ursprünglichen sinn-

[1]) Im Fragmente selbst liest also Schleiermacher mit Recht: *ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ*, läßt die erklärenden Worte des Sextus *ξυνὸς ὁ γὰρ κοινός* weg und fährt gleich fort *τοῦ λόγου δὲ κτλ.*

lichen Bedeutung des Wortes in der tropischen von „auseinandersetzen“ nahm, hat man sich das konkrete Verständnis auch dieses Bruchstückes versperren müssen.

Daß *λόγος* hier ganz objektiv zu nehmen ist, wie ja durch die vorhergehende Bemerkung des Sextus: *καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον* hier ganz sinnfällig ist, hat Schleiermacher bereits gesehen, der deshalb auch *λόγος* weder mit Vernunft noch Erkenntnis, sondern bereits weit besser folgendermaßen übersetzt (p. 483): „Von diesem bestehenden Verhältnis finden sich die Menschen immer ohne Einsicht, sowohl, ehe sie davon hören, als, nachdem sie zuerst davon gehört. Denn des nach diesem Verhältnis Erfolgenden unkundig, scheinen sie zu versuchen solche Reden und Werke, dergleichen ich durchführe, der Natur gemäß jegliches auseinanderlegend und bestimmend, wie es sich verhält“ etc.

Es konnte also schon der Einsicht Schleiermachers nicht entgehen, daß mit dem *λόγος* hier nichts anderes gemeint sei als das objektive, die Existenz durchwaltende Gesetz des Daseins selbst. Wie bereits bemerkt, machen dies schon die der Anführung vorhergehenden Worte des Sextus unzweifelhaft: der Mann habe im Anfang seines Buches und, nachdem er in gewisser Weise das *περιέχον* aufgezeigt (erörtert), gesagt *λόγου τοῦδε ἐόντος κτλ.* Dieser *λόγος ὅδε* geht also auf jenes physische und objektive Prinzip alles Seins, das *περιέχον*. Eben deshalb ist aber auch die Übersetzung „Verhältnis“ zu schwankend und unbestimmt. Es ist nicht von irgend einem unbestimmten „bestehenden Verhältnis“ die Rede, sondern von jenem großen allein alles durchwaltenden und erzeugenden Prinzip Heraklits; mit einem Worte, dieser *λόγος ὅδε*, den Heraklit zuvor erörtert hatte, ist nichts anderes als das Gesetz der

prozessierenden Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Wir beziehen uns hierfür auf das, was wir früher über den bestimmten und energischen Sinn des *λόγος* bei Heraklit entwickelt haben und glauben daher den Ausdruck am besten mit „Vernunftgesetz“[1]) übersetzen zu können, wobei wir aber ausdrücklich und wiederholt bemerken, daß wir unter diesem „Vernunftgesetz“ auch nichts anderes und allgemeineres als eben jenes bestimmte Gesetz der Identität des absoluten Gegensatzes verstehen, welches allein Heraklit mit diesem Ausdruck bezeichnet und unter ihm verstanden hat.

Was aber die Worte *κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον* betrifft, so müssen wir zum genauen und konkreten Verständnis dieses Ausdruckes, von der Stelle des Sextus scheinbar abschweifend, uns zu einer Stelle des Philo wenden (quis rer. div. haer. p. 510, T. I, p. 503, Mang.): *„ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία. Οὐ τοῦτ' ἐστὶν ὅ φασιν Ἕλληνες τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον παρ' αὐτοῖς Ἡράκλειτον κεφαλαῖον τῆς αὐτοῦ προστησάμενον φιλοσοφίας αὐχεῖν ὡς εὑρέσει καινῇ, παλαιὸν γὰρ εὕρημα Μωύσεώς ἐστιν“*, „denn das eine ist das aus zweien Gegenteilen Bestehende, so daß, wenn es *entzweigeschnitten* wird, die *Gegenteile* erkennbar werden. Ist es nicht *dies,* wovon die Hellenen sagen, daß es ihr großer und berühmter Heraklit seiner Philosophie vorgestellt und sich dessen als einer neuen Erfindung gerühmt habe? Es ist aber ein alter Fund des Moses etc.“

Diese Stelle ist in mehr als einer Hinsicht vom größ-

---

[1]) Eine Übersetzung, welche im § 35 ihre letzte Rechtfertigung finden wird.

ten Interesse. So deutlich, wie vielleicht in keiner anderen, wird uns hier das wahrhafte Prinzip Heraklits, das er seiner Philosophie zugrunde gelegt und dessen er sich als seiner originellen Geistesart und Entdeckung gerühmt habe, angegeben: der Gedanke, daß ein jedes die Einheit zweier Gegenteile, und also der Gegensatz mit sich selbst identisch sei. Unbegreiflich ist, daß man nicht einmal aus dieser Stelle gesehen, wie weder Feuer noch Fluß, noch das Werden, noch irgend etwas anderes als die Einheit des Gegensatzes mit sich selbst das wahrhafte Fundamentalprinzip heraklitischer Philosophie gewesen ist, von welchem jene anderen Formen, Feuer etc., nur Darstellungen sind. Unbegreiflich ist, wie Schleiermacher auch nach diesem Zeugnis des Philo, welches er erwähnt, ohne demselben eine besondere Wichtigkeit beizulegen und ohne auch nur den Widerspruch zu bemerken, in welchem es mit seiner eigenen Auffassung Heraklits steht, dem Aristoteles abstreiten will, daß die Philosophie des Ephesiers gegen den Satz des Stagiriten vom Widerspruche verstoße, und den Stagiriten wegen dieser Behauptung des Mißverstehens beschuldigt, während doch gerade der Verstoß gegen diesen Satz den grundsätzlichen Gedankeninhalt heraklitischer Philosophie bildet. —

Unsere gesamte Darstellung hat dies hoffentlich bereits lange und unzweifelhaft erwiesen. Sie hat erwiesen, daß die ganze Philosophie des Ephesiers nichts anderes als die Philosophie des logischen Gedankengesetzes von der Identität des Gegensatzes ist; daß alle anderen Aussprüche, daß das ganze System Heraklits nur die notwendigen Folgerungen und Konsequenzen dieses spekulativen Grundbegriffs waren.

Will man aber alles dies endlich durch eine Stelle bewiesen sehen, welche unsere Auffassung Heraklits nicht entscheidender, wohl aber vielleicht noch *sinnfälliger* als das Bisherige bestätigt, eine Stelle, welche Schleiermacher freilich noch nicht zugänglich war, so hat man nur nötig, die bereits p. 150 bezogenen Worte desselben Philo, der sich uns nun schon so oft als ein genauer Kenner Heraklits ausgewiesen hat, dem wir so viele kostbare Fragmente des Ephesiers verdanken und der selbst noch an weit mehr Orten seiner Schriften, als wir des Raumes wegen im Verlauf noch betrachten werden, heraklitische Philosopheme berücksichtigt und sich zu eigen macht, jetzt ins Auge zu fassen. In den Quaest. in Genes. nämlich, im armenischen Kodex p. 177 sqq. Auch. T. VII, p. 10 sqq., ed. Lips. diskutiert Philo den Text der Genesis 15, 10: „Divisit ea per medium et posuit contra se invicem" in ganz heraklitischer Weise, indem er die Teile des Körpers als eine in *Gegensätzlichkeit auseinandertretende* und hierin dennoch mit sich *identische Einheit* nachweist. Aber nicht bloß die Teile des Körpers, sagt er, seien so in der *Einigung mit sich getrennt* und *in der Trennung mit sich geeint* (*in unione disjunctas et in divisione unitas*; dies ist die richtige Auffassung des διαφερόμ. συμφερ., vgl. oben p. 340/41), sondern auch die der Seele. Man müsse aber auch wissen, fährt er bald darauf fort, daß „ebenso auch die Teile der Welt zweigeteilt seien und wechselseitig sich entgegengesetzt (sciendum tamen est, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas), die Erde in Gebirge und Ebene; das Wasser in süßes und salziges; das süße nämlich ist jenes, welches Flüsse und Quellen spenden, das salzige aber das Meereswasser. Ebenso auch die Atmosphäre in Winter

und Sommer, und ebenso in Frühling und Herbst. Und hieraus setzte Herakleitos seine Bücher über die Natur zusammen, von unserem Theologen die Sentenz über die Gegensätze entlehnend, indem er ihr zahllose und zwar mühsam ausgearbeitete Beispiele (Belege) hinzufügte." (Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis, additis immensis atque laboriosis argumentis). Philo faßt also in diesen Worten geradezu und ganz, wie wir es von Anfang an dargestellt, das heraklitische Werk, das er genau kannte und ausdrücklich dabei als Naturlehre bezeichnet, nur als eine Aus- und Durchführung dieses logischen Gedankengesetzes auf; alles aus dem Reich der Naturerscheinungen und sonstwoher darin Beigebrachte bezeichnet er nur als Beispiele für jenen spekulativen logischen Begriff, gesteht aber selbst zu, daß diese Beispiele „zahllos und mühsam ausgeführt" gewesen seien, d. h. daß, wie wir uns zu zeigen bemüht haben und weiter zu zeigen gedenken, Heraklit die philosophische Energie besessen habe, jenen spekulativen Begriff zu einem System — aber einem der inneren Gliederung und des systematischen Unterschiedes noch entbehrenden Systeme — des natürlichen und geistigen Universums durchzuführen.

Wir müssen jetzt jedoch noch einmal zu der früheren griechischen Stelle des Philo zurückkehren. Zu beachten ist hier zunächst noch, wie Philo diese Angabe über das wirkliche Prinzip Heraklits nicht bloß als seine eigene Meinung vorträgt, — wenn er auch natürlich dabei seinen allgemeinen Bestrebungen gemäß die Originalität der Erfindung des Gedankens auf Moses zurückführen muß — sondern als die allgemein unter den Hellenen

verbreitete Meinung über den wahrhaften Hauptsatz und die Quintessenz (κεφαλαῖον) heraklitischer Philosophie. Da Philo hier unter den Hellenen natürlich besonders die Ausleger Heraklits vor Augen hat, von denen ihm noch die ältesten und besten zu Gebote standen, so sieht man, daß diese Ausleger allerdings den Ephesier besser aufzufassen gewußt haben als seine modernen Bearbeiter.

Wenden wir uns jedoch von dieser allgemeinen Betrachtung zur näheren Untersuchung der philonischen Stelle. Schleiermacher sagt in bezug auf Philos Äußerung, Heraklit habe dies, wie die Hellenen sagen, als Hauptsatz seiner Philosophie vorangestellt (προστησάμενον) (p. 437): Nur muß man das Voranstellen keineswegs buchstäblich verstehen etc." Im Gegenteil! Auf das buchstäblichste muß es verstanden werden. Es ist kaum begreiflich, wie man bisher bei einiger Aufmerksamkeit hat übersehen können, von welcher Stelle des heraklitischen Werkes Philo hier spricht! Es ist nämlich doch wohl sonnenklar, daß er von gar nichts anderem spricht, als von eben jener allerdings im Anfang des heraklitischen Werkes gestanden habenden Stelle, die uns Sextus an dem vorstehenden, gerade gegenwärtig von uns diskutierten Orte teils berichtet, teils in wörtlicher Anführung mitteilt.

Selten wird die Gunst der Umstände gestatten, in bezug auf ein verloren gegangenes Buch einen solchen Nachweis so einfach und zweifellos zu erbringen, wie diesmal. Sextus sagt ausdrücklich bei Anführung jenes Fragmentes: im Beginne seines Werkes über die Natur (ἐναρχόμενος) und, nachdem er in gewisser Weise das περιέχον expliziert, habe Heraklit jene Worte gesagt.

Dasselbe Fragment aber, welches Sextus erwähnt, resp. seinen Anfang, teilt uns auch Aristoteles mit, Rhetor. III, 5, p. 1407, B.: „denn des Herakleitos Schriften zu interpungieren ist schwer, dadurch, daß es undeutlich ist, worauf sich etwas bezieht, auf das Nachfolgende oder Vorhergehende, wie z. B. im Anfange seines Buches (*ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος*), denn da sagt er: „*τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος*[1]) *ἀεὶ, ἀξύνετοι ἄνθρωποι*

---

[1]) Denn so muß (ebenso bei Clemens Al. Strom. V, p. 257, Sylb., p. 716, Pott., wo das Fragment gleichfalls angeführt wird), wie die obige Entwicklung von selbst zeigt, die Stelle mit den früheren Ausgaben des Aristoteles und den von der Berliner Ausgabe bezogenen Codices gegen die Änderung der Berliner Ausgabe *τοῦ λόγου τοῦ δέοντος* unzweifelhaft aus Sextus wiederhergestellt werden. Liest man *δέοντος*, so muß *λόγος* den subjektiven Sinn von Vernunft, Einsicht, haben. „Indem diese Einsicht fehlt" etc. Dies ist aber, abgesehen von der aus dem Zusammenhang oben klar resultierenden Unmöglichkeit und dem daselbst nachgewiesenen wirklichen Sinne dieser Stelle, nicht möglich, weil erstens der Satz: „indem diese Einsicht fehlt, werden die Menschen uneinsichtig" die leerste Tautologie wäre; zweitens, weil die bei Sextus mitgeteilten unmittelbar darauf folgenden weiteren Worte des Fragmentes *γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε κτλ.* sowie die bald darauf bei Sextus mitgeteilte Fragmentstelle *τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς κτλ.* zweifellos beweisen, daß der *λόγος* hier das waltende objektive Gesetz des Daseins bedeutet, nach welchem die Dinge geworden, und es also schlechterdings unmöglich und unsinnig ist, von diesem Daseinsgesetz, das nach Heraklit immer ist und alles beherrscht, sagen zu wollen, daß es fehle; drittens, weil sonst auch die Interpunktationsschwierigkeit gar nicht vorhanden wäre, die Aristoteles hervorhebt. — Letzteres findet noch besonders seine Anwendung auf die Meinung H. Ritters, p. 151 sqq., die unglücklichste von allen, welcher auch bei Sextus, wie es scheint, *δέοντος* lesen möchte, und dem Sextus ganz unbegründete Vor-

γίνονται". Das also steht ganz fest, durch Aristoteles wie Sextus, daß das von Sextus ausführlich angeführte Fragment im Anfange des heraklitischen Werkes gestanden habe. Diesem Fragmente ging ferner, nach Sextus selbst, in Heraklits Schrift noch eine Explikation der Beschaffenheit des *περιέχον*, d. h. des objektiven Prinzips selbst, voraus, worauf erst das Fragment, wie Sextus es mitteilt, folgt.

Jetzt kommt nun Philo und führt als eine allbekannte Tatsache an: aus zweien Gegenteilen bestehe das eine, so daß, wenn man es zerschneide, die Gegensätze darin offenbar werden, und dies sei der Hauptsatz Heraklits gewesen, den er, sich seiner als einer

---

würfe macht, die vielmehr nur aus einem totalen Verkennen des ganzen Fragmentes hervorgehen. Es wäre nach dem Obigen überflüssig, noch besonders ausführen zu wollen, wie sehr irrig alles ist, was H. Ritter in jener Anmerkung a. a. O. sagt. Aber soviel hätte H. Ritter, der *λόγος ὅδε* beidemale übersetzen will „diese Rede diese Schrift" (!!), selbst sehen sollen, daß dann doch keine Interpunktationsschwierigkeit stattfinden könnte, denn von „dieser Schrift" konnte doch schwerlich gesagt werden, daß sie immer fehlt, zumal sie eben im Begriffe war zu erscheinen. —

Wenn übrigens Schleiermacher meint, die Lösung der schon für Aristoteles bestehenden Interpunktationsfrage könne heute um so weniger verlangt werden, so halten wir diese Lösung doch für ziemlich einfach. Das *ἀεί* gehört zu *ἐόντος*. Denn das *ἀεί* ist bei Heraklit typisch für den *λόγος* oder das eine; fast in allen Fragmenten, wo er von diesem einen Göttlichen, dem alles durchdringenden Gesetze spricht, bezeichnet er es als das immer waltende, seiende etc. Die Unvernunft der Menschen dauert dagegen nach dem Fragmente selbst nicht immer; das Bruchstück beschränkt sie vielmehr auf die Zeit, wo die Menschen dies Gesetz noch nicht oder eben zum erstenmal verkünden hörten.

neuen Erfindung rühmend, seiner Philosophie vorausgestellt habe (προστησάμενον).

Und in der Tat rühmt sich ja Herakleitos in eben jenem Fragmente dieser ihm originellen Idee und des Verdienstes ihrer Entdeckung auf das stärkste, indem er sagt, daß er allein jenes waltende Gesetz, den λόγος, begriffen und gefunden habe, während die anderen Menschen, ehe sie dasselbe gehört und indem sie zum erstenmal von ihm hören, schlechthin unvernünftig sind, weshalb er alles seiner Natur nach erkenne, alle anderen aber wachend ebensowenig wissen, was sie tun, wie im Schlafe! —

Gewiß hat Schleiermacher recht, zu sagen, daß man in den Worten Philos, ἓν γὰρ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία, nur Worte eines Auslegers, nicht eigene Worte Heraklits suchen muß. Das sollen sie aber auch gar nicht sein! Sie sollen nur sein und sind — eine höchst treffliche Erläuterung und kurze Zusammendrängung des Sinnes jener Stelle, aus welcher Sextus uns obiges Fragment mitteilt. Daß nämlich jedes eine aus zwei Gegensätzen bestehe und also in sich selbst schon die Einheit seiner und seines Gegenteils sei, dies muß im heraklitischen Werke die dem Fragmente, wie Sextus selbst bemerkt, vorangehende Explikation des περιέχον, d. h. des objektiven weltbildenden Gesetzes, enthalten und kurz angegeben haben. Dies Gesetz der Einheit eines jeden mit seinem eigenen Gegenteil ist eben der waltende demiurgische λόγος, dessen die Menschen unkundig und deshalb unvernünftig sind. Der zweite Teil aber der philonischen Angabe: οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία, daß nämlich das Erkennen nur darin bestehe, jedes eine in die beiden Gegensätze zu zerschneiden, aus denen es

besteht, — dies wird uns ja auch noch in dem Fragment Heraklits selbst bei Sextus gesagt! Nämlich in den Worten: *κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον* (sc. Worte und Werke) *καὶ φράζων ὅκως ἔχει.* Denn *διαιρέων* heißt, ganz wie die treffliche und energische Paraphrase *τμηθέντος*, die Philo dafür braucht, zerschneiden, und in diesem ursprünglicheren und konkreteren, nicht in dem abstrakten abgeleiteten Sinne von auseinandersetzen, ist es, wie die philonische Stelle zeigt, zu nehmen: „seiner Natur gemäß zerschneidend ein jedes (nämlich in die beiden Gegenteile, aus denen zu bestehen eben seine Natur ist) und sagend, wie es sich verhält.“

Und im engsten und inneren Zusammenhang mit diesen Stellen steht noch ein Geschichtchen, welches deshalb wohl verdient, aus seiner Verborgenheit hervorgezogen zu werden. Gefragt nämlich, warum er die Tiere gliedweise zerschneide, habe Herakleitos geantwortet: „damit ich die Natur des Seienden selbst zu meinem Lehrmeister habe,“ in den Scholien des Johann. Siculus *εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους*, Rhetor. gr. ed. Walz. T. VI, p. 95: *διὸ καὶ Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς τὸ διὰ τί θηρῶν ἀνατέμνει κατὰ μέλος τὸ ζῶον ἐρωτώμενος, ἐπεὶ ἔχω τὸν διδάσκοντά με τὴν φύσιν τῶν ὄντων, ἀπεκρίνατο*“. Einen pragmatischen Wert nehmen wir für diese Anekdote zwar natürlich nicht in Anspruch und wollen keineswegs aus ihr folgern, daß Heraklit Anatomie getrieben habe*).

*) Dies aus ihr zu folgern, ist in der Tat, wie wir jetzt sehen, Bernays Heracl. 12, der diese Stelle gleichfalls anführt, nicht abgeneigt, wogegen aber bereits Zeller, p. 484, 5, bemerkt, es müsse diese Angabe, daß Heraklit anatomische Untersuchungen angestellt habe, äußerst unsicher erscheinen. Durch unsere obige Auflösung erklärt sich jetzt die Entstehung und

Wohl aber vindizieren wir ihr den bedeutsameren Charakter, übereinstimmend mit Philo zu zeigen, wie in dieses Axiom das Altertum die heraklitische Philosophie so sehr zusammenfaßte, daß derartige Überlieferungen daraus entstanden, und ferner beweist die Erzählung gemeinschaftlich mit den Worten Philos, daß das *διαιρέων* in dem heraklitischen Fragment nichts anderes als *τέμνειν* entzweischneiden[1]), bedeutet, sowie andererseits die Anekdote erst wieder aus jenen Stellen Heraklits und Philos ihr konkretes Verständnis erhält. Denn offenbar ist der Sinn des Geschichtchens nicht der allgemeine, Heraklit als einen naturtreuen Forscher erscheinen zu lassen, sondern der bestimmte, daß auch das lebendige Wesen, dieses scheinbar eine, ein aus Gegensätzen Geeintes sei und diese seine innere Natur, wenn es zerschnitten wird, aufzeigt und offenbart. —

Endlich bestätigt sich dies noch durch eine Stelle des Athenagoras (de mort. resurr. p. 198, ed. Ox.), die ihrerseits wiederum erst jetzt verständlich wird: „*ἀχρείου* (wie Stephanus verbessert) *γὰρ οἶμαι φιλοτιμίας τὸ κατάνειν ἢ*

---

der bedeutsame Gehalt des Geschichtchens befriedigend, ohne daß im geringsten auf anatomische Studien Heraklits daraus zu schließen ist.

[1]) Zu dem *τέμνειν* resp. *διαιρεῖν* in diesem Sinne vgl. man noch das Gedichtchen *εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν* bei Boissonade Anecd. gr. T. II, p. 474:

Ζητῶν ἀπεῖπον τὴν νοητὴν οὐσίαν
Τίς ἐστιν αὕτη; πῶς δὲ τέμνει τὰς δύο
Ἀσώματον καὶ σῶμα; πῶς δ' ἄμφω μόνη
Ἔχουσα, τῶν δυοῖν δὲ μηδὲν τυγχάνει
Πῶς πάντα δ' ἐστὶν, ἔστι πάντων δ' οὐδέ τι.

und Gregor. Naz. Carmen. IV. v. 10. (p. 220, ed. Par.):

— — *Τίς διέκρινεν ἃ μὴ φύσις, εἰς ἓν ἄγουσα*
Ἀλλ' ἔμπης τέμνωμεν.

διαιρεῖν νῦν ἢ τὸ πρόσφορον ἑκάστῃ φύσει καταλέγειν ἐθέλειν",
Die schöne Verbesserung von Stephanus, καταγνύειν für κατάνειν, rechtfertigt sich nunmehr vollkommen. „Denn ich glaube, daß es Sache einer törichten Prahlerei ist, jenes (τό) Entzweibrechen oder Entzweischneiden oder das einer jeden Natur Entsprechende auseinandersetzen wollen." Athenagoras spricht hier also von Heraklit und jener berühmten These desselben, von der auch Philo spricht, und die wir, wie gezeigt, zum Teil noch mit den eigenen Worten des Ephesiers haben. Athenagoras weiß sehr wohl, wie dies heraklitische διαιρεῖν wörtlich, als τέμνειν, zu fassen ist und wie er dies durch das ἢ καταγνύειν zeigt, so erklärt er beides sehr richtig durch die Worte τὸ πρόσφορον ἑκάστῃ φύσει καταλέγειν. Denn bei diesem Entzweischneiden und Entzweibrechen eines Objektes in die zwei in ihm vorhandenen Gegenteile kommt eben nach Heraklit die eigene Natur jedes Gegenstandes zum Vorschein.

Dieses Zerschneiden nämlich eines jeden Dinges in die beiden Gegensätze, deren Einheit es bildet, konstituiert bei Heraklit das Erkennen desselben. Ohne dies Zerschneiden ist kein richtiges Erfassen selbst des Gewöhnlichsten möglich, denn alles ist Einheit des Gegensatzes mit sich selbst. Dies ist eben die „φύσις" eines jeden, sein unbedingtes Werdens- und Naturgesetz; die Erkenntnis ist daher nur die Spaltung des Objektes in denselben Gegensatz, dessen Einheit sein Dasein, seine Natur ausmacht; κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον heißt also ganz soviel als: zerschneidend ein jedes in die beiden Gegensätze, deren Einheit zu sein, seine und aller Dinge absolute Natur, das Wesen jeder Existenz ist. Die φύσις hat bei Heraklit immer diesen ganz konkreten und inhaltlichen Sinn; sie wird bei ihm

nie ohne diesen ihren bestimmten Inhalt, die Einheit des Gegensatzes, gedacht.

So erinnert man sich jetzt an zwei früher behandelte Fragmente, die von hier aus noch klarer werden und die letzte Bestätigung ihrer bereits früher gegebenen Interpretation empfangen. Wir meinen zunächst das Fragment bei Themistius: „Die Natur liebt, verborgen[1]) zu werden", ein Fragment, das Philo (s. Bd. I, p. 73) über-

[1]) Wir haben bereits in der Einleitung, Bd. I, p. 73 sqq., dies Fragment aus Themistius angeführt und seinen Sinn erörtert. Wenn dort, wo es sich nur im allgemeinen um die Charakteristik des Ephesiers handelte, Anhäufung von Material zu vermeiden war, so ist hier der Ort zu bemerken, daß dies bisher übersehene Fragment im Altertum zu den am meisten kursierenden gehört zu haben scheint, wie es sich denn von selbst sehr leicht einer über den ursprünglichen heraklitischen Sinn oft sehr hinausgehenden Benutzung darlieh. So spielen, ohne Heraklit zu nennen, auf das Bruchstück an: Philo, de profug. p. 480, B.: *οἱ φύσεως τῆς κρύπτεσθαι φιλούσης ἀμύητοι.* Julian. Or. VII, p. 216, Sp.: *φιλεῖ ἡ φύσις κρύπτεσθαι· καὶ τὸ ἀποκεκρυμμένον τῆς τῶν θεῶν οὐσίας ἀνέχεται γυμνοῖς εἰς ἀκαθάρτους ἀκοὰς ῥίπτεσθαι ῥήμασι.* Strabo X, p. 467: *ἡ κρύψις ἡ μυστικὴ σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον καὶ μιμεῖται τὴν φύσιν τὴν φεύγουσαν τὴν αἴσθησιν αὐτῆς.* Wie sehr aber diese Anwendung des Diktums zur Rechtfertigung der Mysterien und Fabeln, wie sie auch Macrobius offenbar versucht, (Somn. Scip. I, c. 2, p. 10, Bip.: De Diis autem — — ad fabulosa convertunt; sed quia sciunt, inimicam esse naturae apertam nudamque expositionem sui; quae sicut vulgaribus hominum sensibus intellectum sui vario rerum tegmine operimentoque subtraxit, ita a prudentibus arcana sua voluit per fabulosa tractari. Sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur etc.) den spekulativen Sinn der Sentenz bei Heraklit bereits verläßt, ist aus der Erörterung desselben in der Einleitung a. a. O., ferner Bd. I, p. 182 sqq. und oben im Texte von selbst klar.

setzt natura quae se obducere atque abscondere amat „die Natur liebe sich zu bedecken (einzuhüllen) und zu verbergen," und ferner das Fragment bei Plutarch s. Bd. I, p. 181 sqq.) von der unsichtbaren Harmonie, die besser ist als die sichtbare, in welcher der mischende, einende Gott die Unterschiede und Gegensätze verbarg und einhüllte (*διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν*).

Es muß jetzt ganz klar sein, in welchem Sinne Heraklit sagen konnte, die Natur liebe verborgen zu werden. Jedes eine ist ein aus zwei Gegenteilen eines. Wenn die Erkenntnis darin besteht, jedes Objekt seiner Natur gemäß zu zerschneiden, wodurch, wie Philo sagt, offenbar werden die beiden Gegensätze, aus denen alles besteht (*γνώριμα τὰ ἐναντία*), so kommt umgekehrt die reale Existenz der Dinge selbst nur durch die entgegengesetzte Operation zustande; dadurch nämlich, daß stets die Gegensätze als ein scheinbar eines gesetzt werden. Es ist die notwendige und allgemeine Wesenheit jeder sinnlichen Existenz, während sie den Anschein eines in sich einigen Objektes gewährt, in der Tat aus zwei Gegensätzen zu bestehen, welche, wie Plutarch daher richtig von der gesamten Sphäre der sichtbaren Harmonie, d. h. der sinnlichen Existenz sagt, der Gott in das eins, welches jedes Objekt des sinnlichen Daseins anscheinend bildet, verbarg, untertauchte und einhüllte. In demselben energischen Sinne ist auch das *κατὰ φύσιν* in dem Heraklit zugeschriebenen Fragment [1]) bei Sto-

---

[1]) Denn offenbar ist die Ansicht Schleiermachers richtig, daß dies Bruchstück viel zu sehr nach der Maximenform der Späteren riecht, um Heraklit selbst zuzukommen. Es ist vielmehr von einem solchen späteren Sentenzenfabrikanten auf der Grundlage heraklitischer Stellen gebildet.

baeus zu nehmen (Serm. Tit. III, p. 48, G. I, p. 100, ed. Gaisf.) „Σωφρονεῖν, ἀρετὴ μεγίστη· καὶ σοφίη, ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας"; „Weise sein, ist die größte Tugend; die Weisheit aber besteht darin, Wahres zu reden und zu tun, nach der Natur aufhorchend," wo diese letzten Worte also wieder soviel sagen wollen, als: „die Dinge ihrer wirklichen Natur gemäß, nicht als ein sich für sich erhaltendes und sein Gegenteil ausschließendes Sein, sondern jedes als die beständige (prozessierende) Einheit mit seinem Gegensatze auffassend und dieser Erkenntnis nachlebend" (denn es wird sich später näher zeigen, wie dies auch das Prinzip seiner Ethik war und sein konnte), und wo daher die Vermutung Valkenaers, statt κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας vielmehr ποιεῖν καλὰ, φύσιν ἐπαΐοντας zu lesen, sehr bestimmt abzuweisen ist [1]).

Nach diesen Vorausschickungen übersetzen wir demnach die uns gegenwärtig beschäftigenden Fragmente bei Sextus wie folgt: Im Beginne seines Buches über die Natur, und, nachdem er die Beschaffenheit des περιέχον (des allgemeinen Prozesses) in gewisser Weise erläutert, sagt der gedachte Mann: „Indem dieses Vernunftgesetz waltet (resp. immer waltet, weil das ἀεί aus Aristoteles aufzunehmen ist), werden unvernünftig die Menschen, sowohl bevor sie dasselbe (verkünden) gehört haben, als wenn sie es zum ersten Male hören. Denn da Worte und Werke nach diesem Vernunftgesetz geschehen, erscheinen sie (die Menschen) unerfahren, sich versuchend an ihnen, an solchen, wie ich

[1]) cf. Plato Theaet. p. 157, A., p. 97, St.: ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος — — κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γινόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα.

sie durchgehe, ihrer Natur gemäß zerschneidend ein jedes (in seine beiden Gegenteile) und sagend, *wie es sich verhält.* Den anderen Menschen aber bleibt verborgen, was sie wachend tun, gerade wie sie vergessen, was sie schlafend getan*). Wir unterbrechen uns hier. Die strikte

*) Sowohl unsere obige Übersetzung der Stelle als alles, was wir im vorhergehenden über dieselbe erörtert, empfängt jetzt eine ganz schlagende Bestätigung durch die Anführung dieses selben Bruchstückes in den Philosophumenis des Pseudo-Origenes IX, 9, p. 280, Miller. Der Kirchenschriftsteller leitet dasselbe mit folgender paraphrasierender Bemerkung ein: *Ὅτι δὲ λόγος ἐστὶν ἀεὶ τὸ πᾶν καὶ διὰ παντὸς ὤν, οὕτως λέγει. „Τοῦ δὲ λόγου τοῦ δέοντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι“ κτλ.* Aber gerade durch diese Paraphrase: „daß der Logos immer das All ist und durch alles hindurchgeht, drückt Heraklit so aus,“ zeigt der Kirchenschriftsteller erstens, daß auch er (vgl. oben p. 405/406, Anm.) das *ἀεί* zu *λόγου* bezieht, zweitens daß der *λόγος*, wie wir bereits nachgewiesen, nur das die Welt durchwaltende Gesetz und nicht als „Vernunft oder Einsicht“ zu nehmen ist, und drittens, daß auch Origenes, da er den *λόγος* in diesem Sinne nimmt, keinesfalls wie die Handschrift gibt, *λόγου τοῦ δέοντος*, sondern durchaus nur *ἐόντος* gelesen und geschrieben haben kann. Wichtiger noch ist der zweite Satz des Bruchstückes in der Mitteilung bei Origenes *„γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἄπειροι* (*εἰσὶν* omitt.) *ἐοίκασι“ κτλ.* Dieses *πάντων*, welches in dem Zitat bei Sextus fehlt, beweist jedenfalls, daß das *γινομένων* als genitivus absolutus zu fassen ist, und die Stelle daher mit unserer obigen Übersetzung übereinstimmend den Sinn hat: „Da alles, was geschieht (Dinge wie Worte, worüber später § 35 sqq., § 38) nur in Gemäßheit dieses Vernunftgesetzes geschieht“ etc. So daß ich nicht begreife, wie noch Zeller p. 452, 1 einerseits auch nur im geringsten über die alleinige Richtigkeit des *ἐόντος* im Zweifel sein kann, andererseits das *γινομένων,* statt es als genitivus absolutus zu nehmen, wie wir dies schon im Texte taten, auch jetzt noch trotz der Stelle des Origenes von *ἄπειροι*

Angemessenheit des Vergleiches, der in den letzten Worten Heraklits liegt, ist in die Augen fallend. Der Schlaf ist ein Zustand, in welchem manches getan werden kann. Aber was ihn vom Wachen unterscheidet, ist, daß die im Schlafe vorgenommenen Handlungen unbewußte sind und deshalb vergessen werden, daß Handlung und Bewußtsein also auseinanderfallen. In derselben Bewußtlosigkeit, in demselben Zwiespalt zwischen dem, was sie wirklich vollbringen und was sie zu vollbringen wähnen, sind nach Heraklit aber auch alle Menschen während des Wachens beständig befangen, solange sie nicht zu der Erkenntnis vorgedrungen sind, deren er sich eben hier als seiner neuen Entdeckung rühmt, daß alles, was existiert, nur eine Einheit aus zwei absoluten Gegenteilen und die Gegensätze mit sich selbst identisch seien. Denn solange der Mensch die Objekte, die Begriffe und Handlungen, Worte und Werke, Welt und sich selbst, jedes für ein festes und in seiner Einzelheit beruhendes, mit sich identisches und sein Gegenteil ausschließendes Sein hält, muß er, weil die spekulative Natur aller Wirklichkeit eben die ist, daß jedes in sich selbst sein eigenes Gegenteil ist, bei seinen eigenen Handlungen immer das Gegenteil von dem vollbringen, was er will und zu vollbringen gedenkt. Wir haben bereits hin und wieder Aussprüche von Heraklit gehabt, in welchen er diese ihrer Bestimmung und auch, da sie sich dieser in der Tat nicht entziehen können, ihrem wirklichen

---

abhängen lassen will. Das πάντων macht übrigens die Stelle nur leichter zu übersetzen und stellt ihren Sinn nur unzweifelbarer heraus. Aber es schafft diesen Sinn nicht. Schon Hegel, der doch die Variation bei Origenes nicht kannte, übersetzt ganz in demselben Sinne (Gesch. d. Ph. I, p. 319) „denn da, was geschieht, nach dieser Vernunft geschieht."

Vollbringen ganz widersprechende beständige Täuschung der Menschen in eben so gewaltiger als tiefer Weise geißelt. Man erinnere sich z. B. nur des Fragmentes, wie die Menschen durchaus leben wollen, da sie doch geboren sind, um den Tod zu haben, und Kinder hinterlassen, um gleichfalls den Tod zu haben, gleich ihnen (s. Bd. I, p. 232 sqq.[1])). Wenn eine moderne Philosophie sich darin gefiel, wiederholt hervorzuheben, daß gerade das scheinbar Bekannteste und Alltäglichste, was jedermann ganz von selbst zu wissen glaube, dennoch vielmehr gerade am wenigsten gewußt werde und von einer dem reflektierenden Verstande schlechthin unfaßbaren Natur sei, so ist es Heraklit gewesen, der als erster Verkünder einer wahrhaft spekulativen und sich als solche erfaßt habenden Idee, auch zuerst diesen selben Ausspruch über die Ohnmacht des unspekulativen Denkens und des subjektiven Verstandes, über die reelle Unbekanntheit des scheinbar Bekanntesten*) ge-

---

[1]) Vgl. unter anderem auch den Pseudo-Hippokrates de diaeta I, p. 633, Kuehn.: „*καὶ ϑ' ἃ μὲν πρήσσουσιν οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι· καὶ ϑ' ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δἰ ἀνάγκην ϑείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται*“, Worte, durch welche die eigensten Fragmente Heraklits deutlich hindurchscheinen.

*) Hierin schlägt auch die mit einem Doppelsinn wortspielende Stelle, die jetzt bei Pseudo-Origenes, Philosophum. IX, 9, p. 281, M., vorliegt: „*ἐξηπάτηνται, φησὶν* (scil. *Ἡράκλειτος*), *οἱ ἄνϑρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. Ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φϑεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες, Ὅσα εἴδομεν καὶ κατελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν*“, „Die Menschen, sagt Heraklit, werden getäuscht in bezug auf die Kenntnis des

tan hat und an mehreren Stellen seines Werkes, wie noch ersichtlich, hierauf zurückgekommen ist. Wie er bei Sextus sagt, die anderen Menschen, d. h. alle, die, seines spekulativen Gedankens nicht teilhaftig, die Gegensätze nicht als identisch wissen, wüßten, was sie wachend tun, so wenig, als was im Schlafe, so sagt er in einem anderen Fragmente bei Clemens Alex. (Strom. II, c. 2, p. 156, Sylb., p. 432, Pott.): „*Οὔγε φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκόσοι ἐγκυρσεύουσιν· οὐδὲ μαθόντες, γινώσκουσιν· ἑαυτοῖσι δὲ δοκέουσι κατὰ τὸν γενναῖον Ἡράκλειτον*“, wo man, wie schon Gataker will, und auch Schleiermacher nicht abrät, aus einer bald anzuführenden Stelle des M. Anton. *ὁκόσοις* statt *ὁκόσοι* lesen muß, „denn nicht verstehen die meisten solches[1]), worauf sie stoßen, noch erkennen sie es, wenn man es ihnen vorträgt; sich selbst aber dünken sie es.“ In den Worten *ἑαυτοῖσι δὲ δοκέουσι* scheint besonders das zu liegen, daß die Menschen, statt die Dinge in ihrer Objektivität zu ergreifen, nach welcher sich in ihnen stets die Gegensätze als ihr eigenes Wesen offenbaren, sie nach ihrer eigenen selbstgemachten Ansicht, nach ihrer *ἰδία φρόνησις,* wie Heraklit in einem anderen Fragmente sagt, auffassen. —

Sichtbaren ähnlich wie Homer, welcher doch weiser als alle Hellenen war. Denn jenen täuschten Läuse tötende Knaben, sprechend also: „So viele wir sehen und fassen, die lassen wir zurück, so viele wir aber nicht sehen noch fassen, die tragen wir weg.“ In den beiden Verbis liegt der bei *φέρειν*, welches sowohl tragen und ertragen, als auch wegnehmen, wegraffen heißt, nicht ganz wiederzugebende Doppelsinn.

[1]) Dies *τοιαῦτα* bezieht sich nicht auf etwas Vorhergehendes, sondern lediglich auf das Folgende *ὁκοσ. ἐγκυρσ.*, ganz wie in dem Fragment bei Sextus: — — *ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι.*

Der innere Gedankenzusammenhang dieses von Clemens angeführten Fragmentes mit dem bei Sextus, und daß es wohl auch örtlich bei Heraklit im Zusammenhange mit ähnlichen Äußerungen über das bewußtlose, dem Schlafe vergleichbare Tun der Menschen gestanden haben wird, geht aus der Stelle des Marc. Antoninus IV, § 46 hervor: Hier, wo der kaiserliche Philosoph eine ganze Sammlung heraklitischer Sentenzen in mehr weniger wörtlicher Anführung zusammendrängt, heißt es: *„Ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι — — μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου· ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει καὶ ὅτι ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται· καὶ „ „οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται" " καὶ ὅτι οὐ δεῖ ὥςπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν, καὶ γὰρ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν"*. „Immer erinnere dich des Heraklitischen — — und „ „daß, worauf sie täglich stoßen, das erscheint ihnen fremd" " und daß wir nicht sollen wie die Schlafenden handeln und reden (nämlich unbewußt, wähnend statt wissend), denn auch dann (im Schlafe) scheinen wir wohl etwas zu tun und zu sagen" [1]). Die hervorgehobenen in Anführungszeichen

[1]) Aus heraklitischer Quelle ist also auch — wie aus dem Vergleich der bisher angeführten Orte mit bald (p. 420 sqq.) zu betrachtenden noch klarer wird — hervorgeflossen die Stelle des Philo de Josepho p. 544, T. II, p. 59, M.: — — *ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον οὐ κοιμωμένον μόνον ἀλλὰ καὶ ἐγρηγορότων εἰωθὼς ἀκριβοῦν· ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος· ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν καὶ γενόμενοι ἢ ἀπτόμενοι οὔτε γευόμεθα οὔτε ἁπτόμεθα, λέγοντες οὐ λέγομεν καὶ περιπατοῦντες οὐ περιπατοῦμεν, καὶ ταῖς ἄλλαις κινήσεσι καὶ σχέσεσι χρῆσθαι δοκοῦντες οὐδεμιᾷ τὸ παράπαν*

gesetzten Worte glauben wir unbedenklich für eigene unverändert angeführte Worte des Ephesiers selbst halten zu müssen. Denn es gibt nicht leicht eine markigere und konkretere Ausdrucksweise für den sowohl in dem Fragment bei Clemens, wie in der betreffenden Stelle des Fragmentes bei Sextus, ausgesprochenen Gedanken als diejenige, welche hier durch den Gegensatz *καθ' ἡμέραν* und *ξένα* erreicht wird. Das, worauf die Menschen täglich, gleichsam mit der Nase stoßen (nämlich, daß alles sich umwandelt und so sein eigenes Gegenteil ist), das erscheint ihnen fremd!

Es würde heißen, dem schon nach seinem Stile von solcher Derbheit und Kraft des Gegensatzes sehr fernen Marc. Antoninus zu viel Ehre antun, wenn man annehmen sollte, daß diese gedrungene Antithese, welche der Stelle eine solche eigentümliche heraklitische Färbung verleiht, seine Zutat sei. Sieht man die ganze Stelle näher an, so bestätigt es sich sofort, daß hier Heraklit direkt redend aufgeführt wird. Denn alle vorhergehenden und ebenso wieder die nachfolgenden in dieser Stelle enthaltenen heraklitischen Sentenzen leitet Marc. Antoninus mit einem *ὅτι* ein, hierdurch hinreichend selbst zeigend, daß er nur aus Heraklits Sinne und mit eigenen Worten spricht; bei jenen Worten allein fehlt dieses sonst überall wiederholte *ὅτι*, so daß Marc. Antoninus auf einmal aus der Satzkonstruktion fällt (— denn diese lautet: Erinnere dich immer des heraklitischen, daß — — und daß — — und „worauf sie täglich stoßen, dies erscheint ihnen fremd" und daß etc.), was eben auf den plötzlichen

---

χρώμεθα, — κεναὶ δ' εἰσὶ τῆς διανοίας καὶ πρὸς οὐδὲν ὑποκείμενον ἀληθείᾳ μόνον ἀναζωγραφούσης καὶ εἰδωλοποιούσης τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα· οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν παρεγρηγορότων αἱ φαντασίαι τοῖς ἐνυπνίοις ἐοίκασιν κτλ.

stoßweisen Übergang aus indirekter Relation in direkte Anführung hinweist und nur hieraus genügend zu erklären ist *). Auch die Weise, in der Marc. Antoninus anspielend mehreremal auf dieselben Ausdrücke zurückkommt, bestätigt, daß sie nicht ihm angehören, sondern ein altes und berühmtes Adagio sind, z. B. XII, 1: *καὶ παύσῃ ξένος ὢν τῆς πατρίδος καὶ θαυμάζων ὡς ἀπροσδόκητα τὸ καθ' ἡμέραν γιγνόμενα* „und du wirst aufhören fremd zu sein in deinem eigenen Vaterlande (der Welt) und wie über Unerwartetes dich zu wundern über das, was täglich geschieht (cf. ib. IV, § 29).

In den angeführten Bruchstücken tadelt Heraklit aber nicht nur die Unfähigkeit der Menschen, die spekulative gegensätzliche Natur der Wirklichkeit selbstdenkend aufzufassen, sondern auch ihre Unfähigkeit den spekulativen Gedanken selbst dann zu begreifen, wenn er ihnen entwickelt und vorgetragen wird. „Indem dieses Vernunftgesetz immer waltet, werden unvernünftig (*ἀξύνετοι*) die Menschen, sowohl ehe sie dasselbe (vortragen) gehört, als wenn sie es zum ersten Male hören," sagt Heraklit bei Sextus und ebenso bei Clemens „*οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν*", „auch darüber belehrt erkennen sie es nicht."

Offenbar hatte Heraklit, wie nur sehr natürlich, noch ehe er sein Buch schrieb, bei mündlichen Darstellungen die ganze Hartnäckigkeit erfahren, mit welcher der Verstand sich der spekulativen Vernunft entgegenzustemmen und sie durch den ihren dialektischen Begriffen gemachten

*) Dies scheint uns jetzt Bernays, Rhein. Mus. VII, 107 zu übersehen, wenn er die sämtlichen Sätze in der Stelle des Marc. Antoninus in gleicher Weise als Anführungen aus Heraklit betrachtet.

Vorwurf seiner eigenen Sophistik zu verlästern pflegt. Dieses Geschrei mußte sich damals um so heftiger erheben, als es eben das erste Mal war, daß sich die spekulative Idee erfaßt hatte und nun als das Bewußtsein ihres dialektischen Gegensatzes auf dem Kampfplatz erschienen war. Aber Heraklit blieb diesem Geschrei die unsanfte Antwort nicht schuldig. „*Κύνες γὰρ καὶ βαΰζουσιν, ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι*“ (*καθ' Ἡράκλειτον*) sagte er (ap. Plutarch. an seni sit ger. p. 787, C., p. 161, Wytt.): „Denn auch die Hunde bellen an, wen sie nicht kennen.“ Oder er verglich unter großem Beifall der Kirchenschriftsteller, die darin Parallelen für Sprüche in den heiligen Schriften erblickten, solche Hörer mit Leuten, die hörend und doch taub, die anwesend und doch abwesend sind: *Ἀλλὰ γὰρ ἀτεχνῶς οἶμαι ἁρμόττει τοῖς ὁμοίως ὑμῖν ἀντιλέγουσιν, ἅπερ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος εἴρηκεν, Ἀξύνετοι,* (— das sind aber, wie man aus der Stelle bei Sextus sieht, nicht unvernünftige in irgend welchem beliebigen und allgemeinen Sinne, sondern nur solche, die jenes Weltgesetz nicht einsehen, weder von selbst, noch wenn sie es zuerst verkünden hören), *ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι* (Theodoret. T. IV, p. 712, ed. Hal.), und ebenso muß hieraus, wie bereits Schleiermacher bemerkt hat, die Stelle bei Clem. Al. Strom. V, p. 257, Sylb., p. 718, Pott. verbessert werden, wo sich dasselbe Fragment ganz so vorfindet mit dem offenbaren Fehler *ἀπιέναι* statt *ἀπεῖναι*. „Vernunftlos Hörende gleichen Tauben; das Gerücht (Spruch, Sprichwort) bezeugt von ihnen, daß sie anwesend abwesend sind.“ Oder er nannte sie Leute „nicht wissend zu hören noch zu reden,“ *ἀπίστους τινὰς εἶναι ἐπιστύφων Ἡράκλειτός φησιν, ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν,*

ὠφεληθεὶς δήπουθεν παρὰ Σαλομῶντος Clem. Al. Strom. II, c. 5, p. 159, Sylb., p. 442, Pott.

Andererseits tadelte Heraklit nicht weniger den mit dieser Schwierigkeit der Menschen, das vernünftige Weltgesetz, auch wenn man es ihnen entwickele, zu begreifen, kontrastierenden und doch zusammenhängenden Zug, sich durch jeden beliebigen Einfall imponieren zu lassen. „Βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ φιλεῖ ἐπτοῆσθαι" (Plutarch. de aud. poet. II, p. 28, D., I, p. 106, Wytt. und noch einmal daselbst p. 41, I, p. 155, W.): „Ein einfältiger Mensch pflegt jede Rede anzustaunen." —

---

§ 29. Das Kriterium des Wahren. Die allgemeine Vernünftigkeit und die einzelne Vernunft.

Schon nach den bisherigen Fragmenten, in welchen Heraklit auf eine so unbedingt und allgemein gültige Weise die Ansichten aller Menschen tadelt und als falsch verwirft, — sagt er doch in dem Fragment bei Sextus geradezu, daß die „Menschen" schlechtweg unvernünftig seien (*ἀξύνετοι γιν. ἄνθρ.*) und daß er allein wisse, während alle anderen (*τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει κτλ.*) wie im Schlafe handeln! — schon nach diesen Aussprüchen muß die Frage entstehen, wie sich denn hiermit nun aber die Behauptung des Sextus vertrage, daß nach Heraklit das allen gemeinschaftlich Scheinende (*τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον*) richtig sei, das einem einzelnen aber abweichend irgendwie Erscheinende falsch. Denn während einerseits dieser Bericht des Sextus offen-

bar sich im innigsten Zusammenhang und Übereinstimmung mit der Stellung befindet, welche die Idee des Allgemeinen im Systeme des Ephesiers einnimmt und auch durch zu viele Bruchstücke Heraklits selbst unterstützt wird, um verworfen werden zu können, Bruchstücke, von welchen wir hier im Vorbeigehen nur ein einziges teilweise anführen wollen, nämlich das bei Stobaeus Serm. Tit. III, p. 48, G., T. I, p. 100, ed. Gaisf.: „*Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν*" „allen ist es gemeinsam, vernünftig zu sein," — scheint doch andererseits ein unleugbarer und auffälliger Widerspruch stattzufinden zwischen diesem Berichte des Sextus, welcher die allgemeine Meinung zum Kriterium der Wahrheit macht, und jenen alle Menschen insgesamt des Irrtums und der Uneinsichtigkeit, ja der Vernunftlosigkeit bezichtigenden, ihn selbst aber wegen des nur von ihm entdeckten Gedankens als den alleinigen Träger der Wahrheit und Erkenntnis hinstellenden Fragmenten Heraklits. Um aber zu sehen, wie jener Bericht des Sextus zu verstehen und resp. inwiefern er selbst richtig sei und inwiefern nicht, ist es zuvor nötig, die Übersetzung der Stelle des Sextus da wieder aufzunehmen, wo wir sie abgebrochen haben.

Sextus fährt fort: „Nachdem er (Heraklit) hierdurch beredt dargelegt hat, daß wir alles durch die Teilnahme am göttlichen Logos [1]) vollbringen und erkennen, fügt er kurz darauf hinzu: „„Weshalb man dem Gemeinsamen (Allgemeinen) folgen muß"" (denn *ξυνός*

[1]) d. h. also an dem objektiven die Welt durchdringenden und regierenden allgemeinen Gesetze (das eben deshalb auch das einzig Vernünftige ist), nicht wie Schleiermacher p. 484 paraphrasiert, durch Teilnahme an „der göttlichen Vernunft", im Sinne einer Einsicht und subjektiven Intelligenz Gottes.

ist das Gemeinsame[1]) „„während aber der Logos (das vernünftige Weltgesetz) ein gemeinsamer ist, lebt die Masse der Menschen, als wenn sie eine eigene Vernunft hätten."" Diese aber, die Vernunft, ist nichts anderes als die Auslegung der Weise, welche das All durchwaltet (*ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*), weshalb, soweit wir mit unserem Bewußtsein an ihr (dieser Weise, *αὐτοῦ* sc. *τοῦ τρόπου*) teil haben (wörtlich: soweit wir des Wissens von ihr teilhaftig sind), wir wahr sprechen, soweit wir aber eigener Ansicht sind, lügen. Denn auch in diesen Worten erklärt er ja aufs deutlichste den gemeinsamen Logos zum Kriterium, und das allgemein Scheinende erklärt er für zuverlässig als durch den allgemeinen Logos entschieden; das einem jeden nach seiner eigentümlichen Ansicht Erscheinende aber für Lüge." —

Diese Stelle ist in mehr als einer Hinsicht von dem größten Interesse und muß einer genaueren Diskussion unterworfen werden. Die Worte Heraklits: „während aber das Weltgesetz (*λόγου*) ein gemeinsames ist, lebt die Masse der Menschen, als wenn sie eine eigene aparte Vernunft hätten," zeigen zunächst in der entscheidendsten Weise, daß der *λόγος* dem Heraklit, wie wir so oft bereits ausgeführt, nicht sowohl Erkenntnis, Wissen und Vernunft im subjektiven Sinne, sondern Objekt und Substanz des Wissens war, das alles Dasein durchdringende Gesetz. An dieser Stelle faßt daher auch schon Schleiermacher (p. 476 u. 484) das Wort in dieser seiner Wahrheit auf[2]), wenn er es

[1]) Über das diesen Worten zugrunde liegende Wortspiel später.

[2]) Und auch hier ist es nicht ganz richtig, wenn Schleiermacher übersetzend sagt: „Darum muß man dem Gemein-

auch sonst bald mit Vernunft oder Einsicht, bald Verstand, bald Erkenntnis übersetzt, während, wie sich uns herausgestellt hat, es dem Ephesier überall, wo es nicht ganz einfach: Wort, Rede bedeutet, diese objektive und ontologische Bedeutung hat.

Ferner zeigt sich in der antithetischen Gedrungenheit dieses Fragmentes auf das deutlichste, was dem Heraklit das Prinzip der wahren Erkenntnis und was ihm im Gegensatz zur objektiven Vernünftigkeit der Welt die falsche „aparte Vernunft" *„ἰδία φρόνησις"* der Menschen war. Der Logos, das Weltgesetz, jenes Gesetz der prozessierenden Identität des Gegensatzes, ist ein aller Existenz gemeinsames. Nur im Erfassen dieses Gesetzes, der die Welt regierenden *γνώμη*, kann daher die objektive wirkliche Erkenntnis bestehen. Jenes Gesetz ist, weil Gesetz des Daseins, auch Gesetz des Erkennens. Alles

---

samen folgen; ohnerachtet aber das Gesetz (des Denkens nämlich, einerlei mit dem Gesetz des Seins)" etc. Diese Identität zwar, die Schleiermacher hier einsieht, ist sehr richtig, aber er hätte vielmehr sagen sollen „Gesetz des Seins nämlich, einerlei mit dem Gesetz des Denkens." Es ist nämlich noch ein keineswegs gleichgültiger Irrtum Schleiermachers, zu glauben, Heraklit habe sagen wollen: „ohnerachtet das Gesetz des Denkens gemeinschaftlich ist, lebt etc." — Umgekehrt hat er sagen wollen: ohnerachtet das Gesetz des Seins für alles gemeinsam ist, lebt die Masse, als hätte sie eine eigene Vernunft, da doch bei jener Gemeinsamkeit des Gesetzes, welches alles Dasein regiert, die Vernunft auch des Subjektes, auch das Gesetz des Denkens, nur darin bestehen kann, jenes eine gemeinschaftliche Gesetz des Daseins zu begreifen, nicht aber von ihm abzuweichen, als wäre die menschliche Vernunft etwas von diesem objektiven *ἓν καὶ πᾶν* Unterschiedenes und Apartes, wobei sie nur zu selbstgemachtem Meinen, Wähnen gelangen, nie aber sich des Objektiven bemächtigen kann.

Erkennen, das also diese Identität des Gegensatzes mit sich selbst nicht erfaßt hat, die Dinge vielmehr für bloß identisch mit sich selbst und ihr Gegenteil nur ausschließend, somit für beharrende statt prozessierende hält, ist daher ein von dem Allgemeinen und Objektiven abweichendes *subjektives* Meinen, das keine Wahrheit haben kann, in welchem wir vielmehr, statt uns mit dem allgemeinen Prozeß der Welteinrichtung zu vermitteln, uns in unserer *Besonderheit*, in unserem auf sich beharrenden Fürsichsein ergehen. Wie das *Gemeinschaftliche* aller Existenz jenes Gesetz des Prozesses und der Identität von Sein und Nichtsein ist, und dieses Gesetz somit die wirkliche *Vernünftigkeit der Welt* ist, so wäre die *gemeinschaftliche Vernunft*, — im Gegensatz zu der aparten Vernunft, *ἰδία φρόνησις*, welche die Menschen für sich zu haben glauben, — *die Vernunft*, welche *als solche* an jenem Gesetz des Prozesses teilnimmt, welche es *wissend erfaßt hat*. Sehr gut und klar tritt dies in den unmittelbar folgenden Worten bei Sextus heraus: „die wirkliche Vernunft (*ἡ φρόνησις*) ist nichts anderes als die Auslegung *der Weise, welche das All durchwaltet*, weshalb wir, insoweit wir mit unserem Bewußtsein *an ihr* (*αὐτοῦ* sc. *τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*) teil haben (*κοινωνήσωμεν*), wahr sprechen, soweit wir *von ihr* abweichen, lügen.“ Diese Worte sind deshalb wiederholt worden, weil es, was man bisher noch immer unbeachtet gelassen, von Wichtigkeit ist, zu sehen, wie in denselben Sextus bis zu einem gewissen Punkte ganz und gar dem *widerspricht*, was er selbst vor Anführung des Fragmentes über das Kriterium der Wahrheit bei Heraklit gesagt hatte und darüber unmittelbar nach den in Rede stehenden Worten nochmals wiederholt. Denn oben hatte Sextus gesagt: „Diesen

gemeinsamen und göttlichen Logos, an welchem teilnehmend wir hierdurch selbst vernünftig werden, erklärt Heraklit für das Kriterium der Wahrheit, *„ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν"* „weshalb das allen (Subjekten) gemeinschaftlich Erscheinende zuverlässig sei" etc. Und ebenso fährt Sextus nach der oben betrachteten Stelle, daß die Vernunft die Auslegung jenes *τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως* und die Wahrheit die Übereinstimmung mit diesem *τρόπος* etc. sei, also fort: „auch in diesen Worten erklärt er also auf das deutlichste den allgemeinen *λόγος* als das Kriterium und das gemeinschaftlich allen Scheinende für zuverlässig etc.

Allein diese Angaben des Sextus sind doch durchaus nicht, wie Sextus selbst glaubt und man ihm bisher immer auf seine Versicherung nachgeglaubt hat, identisch mit jener anderen Angabe des Sextus: *διὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν.* Der Unterschied liegt vielmehr auf der Hand und ist, so nahe auch das Mißverständnis lag, der Unterschied des Begriffes des Objektiven selbst. In jenen am Anfang und Ende der Stelle befindlichen Versicherungen macht Sextus zum Kriterium der Wahrheit bei Heraklit: die Übereinstimmung der Menschen untereinander, i. e. der subjektiven Ansichten; was allen gemeinschaftlich scheine, sei wahr. In jenen zuletzt angezogenen Worten des griechischen Textes aber ist als Kriterium der Wahrheit etwas ganz anderes angegeben, nämlich die Übereinstimmung der Menschen, nicht unter sich, sondern mit dem *τρόπος τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*, mit dem weltbildnerischen und welterhaltenden vernünftigen Gesetze des Alls. Soweit wir *αὐτοῦ κοινωνήσωμεν*, soweit wir mit diesem Gesetze des Wandels über-

einstimmen, sprechen wir wahr; soweit wir von *ihm* abweichen, Lüge; ganz wie es in einem früheren Fragment hieß: „*Eins* ist das Weise, die *γνώμη* zu verstehen, die allein alles durch alles leitet und leiten wird (§ 15).

Der Unterschied ist, wie man sieht, der totale. In dem einen Falle wäre Heraklit ein subjektiver Empiriker gewesen, dem sich nur aus der äußerlichen Zählung der Meinungen der Menschen das Wahre ergeben hätte, ein Wahres, das dann nach wie vor immer das subjektive Meinen zu seinem Boden gehabt hätte. Niemand aber war von dieser Empirie des consensus omnium entfernter als Heraklit. Heraklit ist eben deshalb *objektiver Idealist*, weil seine Wahrheit ganz und gar unabhängig von der subjektiven Ansicht *aller* Menschen, und ebenso selbst von der Allheit der Erscheinungen, nur das *eine ideelle Gesetz* der Identität des Seins und Nicht ist. Wenn Sextus sagt, daß Heraklit das *Allgemeine* „— den allgemeinen und göttlichen Logos, an welchem teil nehmend wir hierdurch vernünftig werden" — zum Kriterium der Wahrheit mache, so spricht er durchaus wahr. Aber er übersieht, *was* dem Ephesier das *Allgemeine* war. Heraklit ist eben deswegen objektiver Idealist, weil ihm das Allgemeine nicht eine Vielheit und äußerliche Allheit, sondern ein *absolut eines*, das *eine ideelle ontologische Gesetz* war. Die Übereinstimmung mit diesem ontologischen Gesetz ist ihm die Übereinstimmung mit dem wahrhaft und objektiv *Allgemeinen*. Es ist das allein Allgemeine, weil es das allein allem Zugrundeliegende, Ewigwaltende und Unvergänglichbleibende ist. Alles andere ist Einzelheit, Schein, Vergehen und Tod. Wenn Heraklit sagt: „*διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ*" „weshalb man folgen muß dem Gemeinsamen" (oder Allgemeinen), so ist nur *dieses* allein Gemeinsame

und Allgemeine, das ontologische Gesetz, — keine Gemeinsamkeit von Ansichten gemeint.

Daß sich die beiden Angaben bei Sextus über das heraklitische Kriterium der Wahrheit unendlich unterscheiden und direkt widersprechen, ist gezeigt. Daß die zuletzt erörterte allein die richtige sei, bedarf nach allem Bisherigen keines Beweises mehr. Übrigens gibt Sextus jene falsche Ansicht über das heraklitische Kriterium auch deutlich genug immer nur als seine eigene Folgerung. Denn das erstemal leitet er sie, nachdem er sich bis dahin mehr an Heraklit selbst, wenn auch nicht die eigenen Worte desselben anführend gehalten, mit einem „ὅθεν" ein. Das zweitemal gar folgert er nach seinen eigenen Worten offenbar falsch. Denn nachdem er das Richtige gesagt διὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, fährt er fort: „also auch in diesen Worten (ἐν τούτοις) stellt er den allgemeinen Logos als Kriterium auf, und das gemeinschaftlich allen Scheinende erklärt er für wahr," als wenn dies, was man ihm merkwürdigerweise noch immer hat hingehen lassen, so identisch mit jenen eben angeführten Worten des Textes wäre, aus denen er folgert, und nicht vielmehr himmelweit davon verschieden! Die Folgerung des Sextus tritt diesmal also nicht nur als bloß seine Folgerung auf, sondern auch, indem er selbst angibt und vorausschickt, woraus er dies folgert, dies Vorausgeschickte aber einen ganz anderen Sinn hat, als eine evident falsche und mißverstehende.

Es ergibt sich aus diesem Sachverhältnis beiläufig auch ein Beitrag zur Beurteilung der Frage, inwieweit die ganze Stelle des Sextus von ἣ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλό τι — ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα dem Sextus selbst oder Heraklit angehöre. Stephanus, Fabricius und Creuzer nämlich halten diese ganze Stelle für ein wörtliches Bruchstück Heraklits. Schleier-

macher dagegen bemerkt, er könne diese Worte, wenn sie auch ganz bestimmt echt heraklitische Gedanken ausdrücken, unmöglich für eigene Worte Heraklits halten; „denn viel zu schulmäßig und nach stoischer Form zugeschnitten ist, zumal die Erklärung *ἡ δὲ — διοικήσεως*; aber auch das Folgende trifft wohl derselbe Vorwurf." Daß die Einleitung der Definition *ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλό τι ἀλλ'* und ebensowohl der Ausdruck *ἐξήγησις* nicht Heraklit selbst angehören kann, ist Schleiermacher unbedingt zuzugeben. Heraklitischer aber gestaltet sich von da ab die Stelle. Zuvörderst muß bemerkt werden, daß Sextus selbst die Stelle — dies zeigen nämlich seine Worte *νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις ἀποφαίνεται* ganz deutlich — für heraklitisch hält. Allein das *ἐν τούτοις*, — und daher diese Ansicht des Sextus, — braucht sich gleichfalls nur auf Ende und Mitte, nicht auf Anfang der Stelle zu beziehen. In der Tat ist der Ausdruck *ὁ τρόπος τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως* heraklitisch genug, besonders das Wort *τρόπος* selbst. Wir haben es in der Übersetzung mit „Weise" wiedergegeben; allein wir glauben, daß nicht bei dieser abstrakten Bedeutung des Wortes stehen geblieben, sondern in der Auffassung an einen weit konkreteren und speziell heraklitischen Sinn desselben gedacht werden muß. Denn *τροπή*, welches, wie auch *τρόπος*, ursprünglich Wendung, Umwendung bedeutet, ist ein eigentümlich heraklitischer Ausdruck für seine dialektische Umwendung des Seins, für sein Gesetz des Wandels und Prozesses; es hat ihm immer schon den Begriff in sich der Umwendung in das Gegenteil. So sagt Heraklit bei Clemens (Strom. V, p. 255, Sylb., p. 711, Pott.) *„πυρὸς τροπαὶ, πρῶτον θάλασσα"* „die Umwendungen des Feuers sind zuerst Meer." Daher auch seine Bezeichnung *παλίντροπος* von der Harmonie.

Es würde daher schon den Worten nach in jener Stelle der konkretere Sinn liegen: die Vernunft sei die Auslegung des Wendegesetzes, der Umwandlung ins Gegenteil, welche das All durchwaltet. Im Verlauf der Stelle ist ferner das *ψευδόμεθα* ein in diesem Sinne von Heraklit wiederholt gebrauchter Ausdruck. Endlich ist es gerade an dem *καὶ ὅ, τι ἂν αὐτοῦ κοινωνήσωμεν,* welches ganz richtig Sextus hinschreibt, ohne es zu verstehen, klar, daß Sextus hier nur irgend woher abschreibt. Es ist daher nach unserer Ansicht das wahrscheinlichste, daß Sextus hier zwar nicht Heraklit selbst, aber einen vortrefflichen Kommentator desselben ausschreibt, der seinerseits wieder diese Stelle im wesentlichen dem Werke des Ephesiers selbst zwar nicht wörtlich, aber doch mit nur unbedeutenden Abänderungen und die eigenen Ausdrücke Heraklits vielfach durchscheinen lassend, entnommen hatte. —

Jetzt erst, nach dieser Berichtigung des Sextus, erklärt sich auch, wie Heraklit ohne jeden inneren Widerspruch nur das Allgemeine für das Wahre, die *ἰδία φρόνησις,* die subjektive Ansicht, aber für das Unwahre erklären, wie er als Prinzip des Erkennens aufstellen konnte, daß man dem Gemeinsamen folgen müsse, und dennoch mit solcher Herbigkeit alle Menschen insgesamt als in Wahn und Traum befangen, sich selbst aber mit seiner alleinstehenden Ansicht für den allein Wissenden behaupten konnte. Wie er die Menschen schlechtweg, weil sie mit jenem wahrhaft Gemeinsamen, dem ontologischen Gesetz, im Erkennen nicht übereinzustimmen vermochten, „*ἀξύνετοι*" „unvernünftig" nannte, so hätte er sie ebensogut auch alle insgesamt deshalb ungemeinschaftlich nennen können[1]).

[1]) Nicht übel läßt ihn dies ein auf ihn gemachtes Epigramm (bei Diog. L. IX, 16 und Suidas s. v. *Ἀναρίθμητος* p. 363, ed. Bernh.) so ausdrücken:

Und so hat er ja auch mit eigenen Worten gerade der großen Masse den Vorwurf der aparten, eigenen Vernunft gemacht (ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν), einer aparten Vernunft nicht wegen ihrer Besonderheit und Nichtübereinstimmung unter einander, — was in der Stelle nicht liegt und was noch mehr als die anderen ihn selbst getroffen haben würde — sondern wegen ihrer Nichtübereinstimmung mit dem ontologischen Gesetz; wegen ihrer Besonderheit gegen die allgemeine, im Universum realisierte Vernunft (Vernünftigkeit) ist sie ihm eine angebliche Privatvernunft, d. h. Unvernunft und Wähnen. Die wahre Vernunft ist ihm nur das Bewußtsein jener im Universum ausgegossenen Vernünftigkeit. —

---

§ 30. Schlafen und Wachen.

Jetzt erst sind wir auch in den Stand gesetzt, den Vergleich Heraklits (in dem Fragment bei Sextus) der jenen Logos nicht erkennenden, mit dem Allgemeinen sich also nicht vermittelnden und von ihm absondernden Menschen mit Schlafenden wahrhaft zu verstehen, ein Vergleich,

---

Εἷς ἐμοὶ ἄνθρωπος τρισμύριοι, οἱ δ' ἀνάριθμοι
οὐδείς· ταῦτ' αὐδῶ καὶ παρᾶ Περσεφόνῃ.

„Ein Mann gilt mir als dreimalzehntausend, die Unzähligen aber wie keiner"; vgl. die von Boissonade zu Nikephor. Chumn. in den Anecd. Nov. p. 49 zitierten Verse des Theodor. Prodomus Tetrast. in Basilium M.: *Αὐχεῖ μὲν Ἑλλὰς μυρίους τοὺς ἐκγόνους, Αὐχεῖ δὲ Πόντος τὸν Βασίλειον μόνον καὶ καταποντεῖν τῷ καλῷ τὴν Ἑλλάδα, Εἷς γὰρ καθ' Ἡράκλειτον ἐστὶ μυρίοι.*

der für uns ein bloßer Vergleich ist, für Heraklit aber, wie sich zeigen wird, mehr als ein solcher war.

Jetzt sind wir auch erst imstande, die diesem Fragment Heraklits vorhergehende Stelle des Sextus, welche trefflich den engen inneren Zusammenhang bei Heraklit zwischen der Idee des Erkennens und den physiologischen Zuständen des Schlafens und Wachens heraustreten läßt, nach allen Seiten hin ganz zu erfassen. Wir haben diese Stelle schon oben beim *περιέχον* behandelt, müssen sie aber wegen ihrer Wichtigkeit für das hier vorliegende Thema nochmals hierhersetzen. Sextus sagt: „Diesen göttlichen Logos nach Herakleitos durch das Einatmen (— dieser Irrtum ist bereits Bd. I, p. 501 sqq. widerlegt und berichtigt worden —) einziehend werden wir vernünftig, und zwar sind wir im Schlaf seiner vergessend, nach dem Erwachen aber wieder vernünftig. Denn indem sich im Schlaf die Sinnenwege verschließen, wird der Geist in uns abgetrennt von seiner Vereinigung mit dem Allgemeinen, indem nur noch durch das Atmen ein Zusammenhang, gleich einer Wurzel, erhalten wird; getrennt aber verliert er die Kraft des Bewußtseins, welche er früher hatte. In den Wachenden aber wiederum, durch die Sinnenwege wie durch Fensterchen hervorguckend und sich mit dem Allgemeinen vermittelnd, kehrt er ein in seine logische Kraft; wie Kohlen, welche dem Feuer genähert nach dem Gesetz der Umwandlung feurig werden, vom Feuer getrennt aber verlöschen, so auch werde etc."

Dieses schöne Bild von den Kohlen[1]), welche dem Feuer genähert sich entzünden, für die Entzündung der Vernunft, die im Wachen durch die Vermittlung mit dem

---

[1]) Vgl. den Heraklitiker Pseudo-Hippokrates de diaeta I, p. 652, K.: *ἄνθρακας κεκαυμένους πρὸς κεκαυμένους προσβάλλων, ἰσχυροὺς πρὸς ἀσθενέας, τροφὴν αὐτοῖσι διδούς κτλ.*

Allgemeinen vor sich geht, gehört keinesfalls dem Sextus an; es ist unbedingt von ihm Heraklit selbst entlehnt worden und zeigt sich bei näherer Betrachtung als die treffendste Explikation, welche der Ephesier von seiner Theorie des Erkennens zu geben vermochte. Hegel in seiner Geschichte der Philosophie (Bd. I, p. 317—319) ruft mit Recht zu dieser Schilderung des Erkennens aus: „Es ist eine schöne, unbefangene, kindliche Weise, von der Wahrheit wahr zu sprechen", und weiterhin, „man kann sich nicht wahrer und unbefangener über die Wahrheit ausdrücken." Aber er bemerkt zugleich zu der angeführten Stelle aus dem Berichte des Sextus „das hat noch eine sehr physikalische Gestalt und ist ungefähr wie die Besonnenheit gegen den träumenden oder verrückten Menschen aufzufassen." Das hat nicht nur eine sehr physikalische Gestalt; es ist noch durch und durch eine physikalische Theorie, — und hierin gerade wurzelt die Eigentümlichkeit der heraklitischen Idee des Erkennens, der tiefe Grund für die bei ihm gezogene Analogie zwischen diesen und den Zuständen des Wachens und Schlafens und zugleich die Schranke, welche in dem heraklitischen Gedanken für die Erkenntnis des vernünftigen Denkens vorhanden ist.

Fragen wir nämlich — denn es ist nicht unsere Schuld, wenn bei einem Philosophen, dessen Physiologie wesentlich Logik und dessen Logik wesentlich Physiologie ist, auch in der Behandlung desselben alle Gebiete ineinander überfließen und mitten in der Beschäftigung mit der Idee des Erkennens physiologische und anthropologische Fragen erörtert werden müssen —: worin bestand dem Ephesier der Begriff des Schlafens und Wachens? wie definiert und unterscheidet er diese Zustände, wie kann er dieselben vom konsequenten Boden seines Gedankens aus definieren?

— so antwortet uns hierauf außer dem, was hierüber bisher schon angeführt worden ist, Plutarch in einem Bericht, der aber den Wert eines Fragmentes hat und dem auch unbedingt eigene Worte des Ephesiers ohne große Veränderung zugrunde liegen: *ὁ Ἡράκλειτός φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δε κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι* (de superstit. p. 166, C., d. 658, Wytt.). Heraklit sagt: „Für die Wachenden gäbe es nur eine und gemeinschaftliche Welt, von den Schlafenden aber wende sich jeder in eine ihm eigene ab.“ In engem Zusammenhange hiermit steht eine Stelle des M. Anton. IV, § 42: *πάντες εἰς ἓν ἀποτέλεσμα συνεργοῦμεν, οἱ μὲν εἰδότως καὶ παρακολουθητικῶς, οἱ δὲ ἀνεπιστάτως, ὥσπερ καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων· ἄλλος δὲ κατ' ἄλλο συνεργεῖ.* „Alle arbeiten wir mit an einer Vollbringung, die einen mit Wissen und Einsicht, die anderen unverständig, wie auch von den Schlafenden, glaube ich, Herakleitos sagt, daß sie Werkmeister seien und Mitarbeiter dessen, was in der Welt geschieht.“

In beiden Aussprüchen ist, wenn auch M. Antoninus die heraklitische Sentenz, die er zitiert, nicht mehr recht versteht — woher auch die ungewisse Art der Anführung (*οἶμαι*) — der leitende Grundgedanke nur ein und derselbe. —

Im Wachen unterscheide ich mich von der allgemeinen Wirklichkeit, die mich umgibt. Meine subjektiven Vorstellungen und Einfälle, meine Phantasien nehmen daher für mich nicht die Gestalt gegenständlicher Wirklichkeit an, sondern bleiben mir als meine Vorstellungen bewußt. Eben deshalb ist im Wachen für alle nur ein und dieselbe gemeinschaftliche objektive Welt vorhanden. —

Der Schlaf dagegen ist **der** Zustand, in welchem diese Unterscheidung zwischen mir und der Außenwelt aufhört. Deshalb nehmen meine Einfälle und Phantasien für mich im Schlafe die Gestalt unmittelbarer gegenständlicher Wirklichkeit an. Darum nannte Heraklit in diesem Sinne die Schlafenden Werkmeister und Mitarbeiter an der Welt [1]). Was wir im Schlafe vergessen — *ληθαῖοι*, wie

---

[1]) Anders faßt Schleiermacher diese Berichte auf p. 519 sqq., nämlich den des Marc. Antoninus dahin, Heraklit habe in diesem Ausspruche einschärfen wollen, daß trotz der eigenen Welt der Schlafenden, die Einheit und der allgemeine Zusammenhang der Welt nicht solle aufgehoben werden *).

---

*) Wie Schleiermacher, so findet auch Zeller p. 482 in dem von Marc. Antoninus zitierten Diktum den Gedanken, daß sich auch der Schlafende, trotz der subjektiven Einbildungen des Traumes, in der Wirklichkeit doch der Bewegung des Weltganzen nicht entziehen kann. Dies ist auch offenbar die Auffassung des Marc. Antoninus selbst; aber eben deswegen mögen noch einige Bemerkungen gegen dieselbe gestattet sein. Daß sie die Ansicht des Marc. Antoninus ist, kann an sich natürlich nicht maßgebend sein. Denn nichts ist begreiflicher, als daß Marc. Antoninus eine schwierige heraklitische Sentenz in einem leichteren, ihm zugänglichen Sinne zu fassen sucht. Daß auf eine solche, ihrer selbst nicht gewisse Auffassung auch das unsichere *οἶμαι* zu deuten scheint, ist schon oben hervorgehoben worden. Aus demselben Grunde dürfte dann aber auch das *καὶ* (nach *ὥςπερ*) nur von Marc. Antoninus zur Erleichterung und Explikation des Ausspruches, seiner Auffassung gemäß, herrühren, vielleicht selbst das *συνεργούς*, um so mehr als Heraklit bei seinem durchaus nicht pleonastischen Stil schwerlich *ἐργάτας καὶ συνεργούς* gesagt haben dürfte. Ist aber das *συνεργούς* der heraklitischen Stelle selbst fremd (das *καί* nach *ὥςπερ* gehört entschieden nur dem Marc. Antoninus an), so wäre dann ausgemacht, was mir ohnehin in den Worten zu liegen scheint, daß nämlich Heraklit diese Werkmeisterschaft und Mitarbeiterschaft an der Welt nicht **auch** den Schlafenden (und

Sextus von Heraklit sagt — das ist eben diese objektive Welt und ihr Unterschied von uns. Eben deshalb ist aber auch aus der im Wachen vorhandenen einen und gemeinschaftlichen Welt für alle, im Schlafe ein jeder in eine andere und ihm eigene Welt, in seine eigene Einzelheit eingekehrt. Der Schlaf war also seinem Begriffe nach dem Heraklit, wie auch die geistige Unvernünftigkeit, die Einkehr und das Sichzurückziehen aus dem Allgemeinen in die Einzelheit; das Wachen im Gegenteil: das Sichherauswenden aus der eigenen Einzelheit in das Allgemeine und den Zusammenhang mit ihm. Vergleicht man hiermit, was wir im vorhergehenden über das Wesen des Vernünftigseins und Unvernünftigseins bei Heraklit gesehen haben, so ist schon hiernach ersichtlich, daß die Begriffe des Vernünftigseins

---

den Wachenden), sondern bloß den Schlafenden attribuiert habe. Dann aber wäre nur die oben gegebene Auffassung möglich. — Daß nach dieser das Diktum, auf das sich Antoninus bezieht, nicht nur dem von Plutarch mitgeteilten nicht entgegensteht, sondern nur eine strenge Konsequenz des Gedankens ist, der auch diesem zugrunde liegt, spricht gleichfalls für unsere Ansicht. — Ein weiteres erhebliches Moment für dieselbe scheint uns aber noch folgendes zu sein: das oben im Verlauf bald anzuführende bei Plutarch vorfindliche Bruchstück von der Identität des Schlafens und Wachens ist bisher noch von niemand expliziert worden. Schleiermacher sowohl als seine Nachfolger, auch Zeller (p. 456, 4 und vgl. Bernays Rhein. Mus. VII, p. 104) lassen diese Identität unerklärt. Wird sie aber erklärt, so führt sie, wie wir sehen werden, notwendig wieder auf denselben Gedanken, den wir in der Reminiszenz bei Marc. Antoninus nach unserer Interpretation antrafen. — Wir glauben daher, ohne die Schleiermachersche und Zellersche Auffassung dieser letzteren Stelle bestimmt als unrichtig bezeichnen zu wollen, bei unserer Ansicht derselben stehen bleiben zu müssen.

und Wachens, und wieder der *ἰδία φρόνησις*, der falschen eigenen subjektiven Vernunft und des Schlafens oder Träumens, nicht bloß als Analogie und Bild sich zu einander verhalten, sondern geradezu identische Begriffsbestimmungen in logischer, wie physiologischer Hinsicht sind, so daß, wenigstens vorläufig noch, ein Unterschied in diesen Begriffsbestimmungen des subjektiven Meinens und des Schlafes einerseits, des Wachens und der konkreten Vernünftigkeit andererseits, vermißt wird.

Näher betrachtet sind ferner die Zustände des Schlafens und Wachens bei Heraklit nicht auf sich verharrende und mit sich identische, sondern sie sind Prozesse, ineinander übergehende und jede mit der entgegengesetzten identische Bewegungen. Dies zeigt mit Sicherheit ein in anderer Hinsicht schon betrachtetes Bruchstück des Ephesiers bei Plutarch (consol. ad Apoll. p. 106, E., p. 422, Wytt.): *„καὶ ᾗ φησιν Ἡράκλειτος .. „ταὐτό τ᾽ ἔστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν" ", τὰ δὲ γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα* (vgl. hierüber das Bd. I, p. 269 sqq. Gesagte). „Dasselbe ist lebend und tot und wachend und schlafend und jung und alt, denn dieses ist umschlagend jenes und jenes wiederum umschlagend dieses" [1]).

[1]) Mit diesen beiden heraklitischen Stellen bei Plutarch und den bei Sextus, sowie dem bald folgenden Bruchstück bei Clemens müssen die Worte des Philo, Quis rerum divin. her. p. 510, Mang. verglichen werden: *Ὕπνος γὰρ νοῦ γρήγορσίς ἐστιν αἰσθήσεως καὶ γὰρ αἱ γρηγόρσεις τῆς διανοίας αἰσθήσεως ἀπραξία*, „denn der Schlaf des Geistes ist das Erwachen der Sinnlichkeit, und das Erwachen der Vernunft der Sinnlichkeit Ruhe." Offenbar hat diese philonische Stelle eine weit innigere Verwandtschaft mit der heraklitischen Theorie des Schlafens und Wachens in den angeführten Bruchstücken als mit der pla-

Wie und warum aber wachend und schlafend identisch sei, das läßt sich — denn schwerlich würde man etwa, daß es ein und dasselbe Subjekt sei, welches sich in verschiedenen Zeiträumen, das einemal als wachend, das anderemal als schlafend darstelle, für die wirkliche Erklärung Heraklits halten dürfen — nur dadurch erklären, daß beide Zustände als Prozesse aufgefaßt werden. Wir haben oben (a. a. O.) gesehen, wie Leben und Sterben miteinander identisch sind. Das Leben des Individuums erhält sich nur durch die fortwährende Vermittlung mit dem Nichtsein oder dem Allgemeinen, ein Prozeß, dessen Bewegung die gleichzeitig in sich entgegengesetzte ist, daß das einzelne beständig das Allgemeine in sich aufnimmt und es so zur Einzelheit macht, was für das hierdurch aus seiner Gleichheit mit sich selbst gerissene Allgemeine Tod, für das Individuum aber Leben ist, wie andererseits hierin das einzelne beständig sich von selbst abscheidet, somit seine Einzelheit aufgibt und stirbt, in diesem kontinuierlichen Sterben seiner selbst aber gerade sein Dasein und Leben hat.

Ebenso wie mit der Identität von Leben und Sterben

tonischen Stelle (Sympos. p. 219, A.), auf welche sie (siehe Creuzer über Philo in Ullmann und Umbreits Theol. Stud. u. Kritik, 1832, Bd. I, Opusc. III, II, P., p. 445) zurückgeführt wird. — Man vgl. übrigens außer den von Creuzer daselbst bezogenen Orten des Heracl. Alleg. Hom. c. 61, p. 186, Sch. u. Gatak. zu Marc. Antoninus III, 15, p. 88 noch besonders Philo de Josepho p. 544, T. II, p. 59, M. und hiermit die Erläuterungen und Ausführungen, welche Plutarch auf die im Texte angeführten Stellen folgen läßt (*καὶ ὁ τῆς γενέσεως πόταμος οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς … Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ἅδην ἄγει, καὶ μήποτε τοῦδε εἴκων ᾖ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀὴρ ἓν παρ᾽ ἓν ἡμέραν καὶ νυκτὰν ποιῶν, ἐπαγωγὰς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*).

verhält es sich mit Schlafen und Wachen. Diese Zustände sind nur derselbe *Prozeß* wie jener, nur ins Gebiet des *Bewußtseins* verlegt.

Wenn das Leben des Individuums die objektive beständige prozessierende Vermittlung mit dem Nichtsein *ist*, so unterscheidet sich der Zustand des Wachens hiervon nur dadurch, daß das, was dort bloß *ist*, jetzt auch für das *Individuum selbst vorhanden ist*, d. h. wenn das Leben die bloß *seiende* Vermittlung des Individuums mit dem Nichtsein ist, so ist im Wachen jetzt dies Nichtsein für das Individuum selbst als das *Allgemeine*, die Außenwelt, *gesetzt*, und es selbst *für sich selbst als Einzelheit* dagegen bestimmt und *von ihr unterschieden*. Jede Tätigkeit ist für das wache Individuum selbst eine Vermittlung seiner mit dem Allgemeinen und wird von ihm als eine Kooperation der beiden unterschiedenen Faktoren, Ich und Gegenstand, gewußt. Der Schlaf dagegen ist dem Heraklit derjenige Zustand, in welchem jene *seiende* Vermittlung des Lebens zwar fortbesteht, für das Individuum aber das *Bewußtsein* seiner als *einzelnen* und somit des *Unterschiedes* seiner von *dem Allgemeinen nicht* vorhanden ist. —

Schlaf und Wachen sind ihm aber auch notwendig an sich identische Prozesse. Das Wachen ist die Tätigkeit des einzelnen Bewußtseins, sich mit den *Gegenständen der wirklichen Welt zu vermitteln*, sich mit ihnen in *eins zu setzen*, d. h. sie zu seinen Vorstellungen zu machen und so ihrer als der *seinigen* bewußt zu werden. *Dieselbe Vermittlung des Individuums mit der Wirklichkeit* geht aber in umgekehrter Weise auch im Schlafe vor sich, indem das träumende Bewußtsein (das eben wegen dieser Tätigkeit

des Träumens nicht aufgehört hat, Bewußtsein überhaupt zu sein) sich nicht mehr von der objektiven Welt unterscheidend, seine eigenen Einfälle als unmittelbare allgemeine Wirklichkeit hinstellt und sich erscheinen läßt, wie denn Heraklit ja eben wohl nur deshalb die Schlafenden Werkmeister und Mitarbeiter am Weltall nannte.

So sind Heraklit Schlafen wie Wachen, jedes an und für sich schon der Drang und die Bewegung, in ihr Gegenteil überzugehen.

Wie stets bei ihm die an sich identische Natur der entgegengesetzten Bewegung sich darin auch äußerlich offenbart, daß sie auch realiter ineinander umschlagen, wie ihm der Weg nach oben in den Weg nach unten, Leben in Sterben und umgekehrt, umschlägt, und dies Umschlagen ins Gegenteil ihm stets nur seinen Grund in der inneren, an sich seienden Identität beider entgegengesetzten Bewegungen hat und nur die Manifestation dieser Identität ist, so hat ihm auch der beständige äußere Wechsel von Schlaf und Wachen nur seinen Grund in dieser inneren Identität beider entgegengesetzten Zustände. Oder vielmehr auch sie sind ihm nicht Zustände, sondern Bewegungen, Prozesse, die nicht wie Zustände durch eine äußere Einwirkung, sondern durch sich selbst ineinander übergehen: der Schlaf nur die Bewegung und der Drang zum Erwachen und umgekehrt, wie etwa in den Bestimmungen: ausschlafen und einschlafen, die auch ausdrücken, daß durch sich selbst, durch einen mählichen Prozeß in einen entgegengesetzten Zustand übergegangen wird, gegeben ist. Nur in diesem Sinne konnte Heraklit, wie vom Leben und Sterben, so auch hiervon sagen, dasselbe sei schlafend und wachend, denn — dieses sei umschlagend jenes und jenes dieses.

Es besteht hiernach also der Schlaf darin, daß die Vermittlung mit dem Allgemeinen für das Individuum aufgehoben ist, indem sie teils überhaupt wegfällt (wie denn auch nach der modernen Physiologie die Systeme der Sensibilität und Irritabilität der Muskeln und Nerven im Schlafe zu fungieren aufhören), teils, insofern sie, wie durch das Atmen, zwar fortdauert (und hieran zeigt sich am besten, wie wenig, worauf schon Bd. I, p. 501, 507 aufmerksam gemacht wurde, dem Heraklit die Aufnahme der Vernunft oder des Allgemeinen in das Individuum gerade durch das Einatmen*) vor sich ging), aber doch für das Individuum selbst jede Unterscheidung zwischen seiner Einzelheit und der Außenwelt fortgefallen ist, eben deshalb aber auch nun für das Individuum selbst alles mit seiner eigenen unmittelbaren Einzelheit unterschiedslos zusammenfällt und daher für es ein Allgemeines gar nicht mehr vorhanden ist. Das Erwachen dagegen ist dieser Vermittlungsprozeß des Individuums mit dem Allgemeinen, in welchem sein Zusammenhang und sein Unterschied von der Außenwelt für es selbst vorhanden ist.

Diese Bewegung des Individuums mußte für Heraklit, wie jeder nur im Nichtsein seiner selbst, im beständigen Abstoßen seiner von sich selbst bestehende reine Prozeß, schon von der Seite des Individuums aus Feuersnatur haben. Denn das Feuer ist eben die physikalische Naturform, welche, indem sie den Stoff verzehrt, dadurch sich zugleich selbst verzehrt hat und dennoch nur in der Verzehrung und Negation des Gegenstandes selbst besteht, welche somit beständiges Sichselbstaufheben ist und nur

---

*) Ein Irrtum, der um so mehr releviert werden muß, als er auch noch bei Zeller p. 481 sqq. Eingang gefunden.

in dem Nichtsein seiner selbst ihr Dasein hat. Darum gerade war für Heraklit das Feuer der reine Begriff des Prozesses oder umgekehrt jedes ununterbrochene und reine Prozessieren, jede nur im absoluten Abstoßen seiner von sich selbst bestehende Bewegung, feuriger Natur. — Noch mehr ist dies vonseiten des Allgemeinen der Fall, mit dem sich das Individuum wachend vermittelt.

Denn auch das Allgemeine selbst war, wie früher nachgewiesen, dem Ephesier nicht eine *ruhende* Außenwelt, sondern ununterbrochenes Werden, *absoluter und allgemeiner Wandel*, beständiger *Prozeß von Sein und Nichtsein*, oder wie er dies ausdrückte und wie wir bei der Naturlehre gesehen haben, beständig *sich entzündendes und verlöschendes Feuer*, dessen Verlöschen das Bestehen des einzelnen, dessen Sichentzünden die Aufhebung des einzelnen und dessen Umwandlung in andere Daseinsformen, somit die Seite der *Erzeugung des Allgemeinen* darstellt; zwei Momente, die aber niemals voneinander getrennt werden können und dürfen und gerade nur in ihrem ungetrennten Ineinandersein das kosmische, im Wandel bestehende Dasein bilden. — Eben deshalb aber konnte und mußte Heraklit konsequent die im Wachen stattfindende bewußte Vermittlung des Individuums mit diesem Allgemeinen oder diesem *Feuer* als eine *Entzündung* des Individuums, den Schlaf dagegen als ein *Verlöschen* desselben darstellen. Von hier aus sehen wir daher zuvörderst, wie tief in der heraklitischen Idee begründet jener Vergleich bei Sextus ist zwischen der im Wachen vorhandenen Vernünftigkeit und der im Schlaf durch das Sichzurückziehen des Individuums in seine Einzelheit entstehenden Unvernunft mit *Kohlen, welche vom Feuer entfernt verlöschen, ihm genähert aber sich wieder*

entzünden. Was für die Kohle die sinnliche Flamme ist, an der sie selbst zum Prozeß des Verbrennens erglüht, das ist für das Bewußtsein das kosmische Universal-Feuer, an dem es sich entzündet, d. h. das allgemeine Werden, durch die Vermittlung mit welchem es vernünftig wird. — Von hier aus erst ist ein schönes Bruchstück Heraklits zu verstehen, in welchem er diesen Kreislauf des Sichentzündens und Wiederverlöschens im subjektiven Leben darstellt, ein Bruchstück, welches jetzt, nachdem sich der Gedanke desselben durch alles Bisherige und zuletzt durch das Bild bei Sextus zum voraus klar ergeben hat, keinerlei Schwierigkeit mehr bieten kann, bisher aber in einer bis zur Unkenntlichmachung desselben gehenden Weise entstellt und mißhandelt worden ist. —

Es wird uns dasselbe von Clemens (Strom. IV, c. 22, p. 227, Sylb., p. 628, Pott.) mitgeteilt: *„Ὅσα δ' αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν· ἑκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἧττον· ὅπερ ἐστὶ καὶ περὶ Ἡρακλείτου λαβεῖν „ „Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ* (wie bereits Sylburg aus *ἐν εὐφροσύνῃ* wiederhergestellt hat) *φάος ἅπτεται ἑαυτῷ· ἀποθανὼν ἀποσβεσθείς· ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων· ἀποσβεσθεὶς ὄψεις ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος“ “.*

Dies ist nämlich bereits die Schleiermachersche Interpunktation des Textes; Potter, der außerdem statt *ἐν εὐφρόνῃ* lesen will *εὐφρόνης*, interpungiert *ἄνθρ. εὐφρόνης ἅπτ. ἐν ἑαυτῷ ἀπ., φ. ἀποσβεσθείς· ζῶν δ. ἅ. τ., εὕδων. ἀπ. ὄψ., ἐγρ. ἅ. εὕδοντος,* und übersetzt demgemäß Homo mortuus noctem in se tangit, luce privatus, vivus autem tangit mortem, dormiens, cui vero extincti sint oculi, is vigilans tangit dormientem.

Noch weniger erwähnenswert als diese im Anfang un-

sinnige, im Verlauf jedenfalls ganz falsche und unheraklitische Interpretation, sind andere Vorschläge der Herausgeber des Clemens. Aber auch Schleiermachers Auffassung und Übersetzung ist diesmal nicht viel besser. Er schlägt nämlich, nachdem er, wie oben, interpungiert hat, vor, das erstemal zu schreiben *ἅπτει ἑαυτῷ* statt *ἅπτεται ἑαυτῷ*, welches wohl sogar bei unserem Schriftsteller in der nämlichen Bedeutung müßte genommen werden wie unten, wodurch eben Potter auf ganz unnötige Veränderung geraten sei (p. 521). „Wir — fährt Schleiermacher fort — übersetzen nun so: Der Mensch zündet sich selbst ein Licht an in der Nacht. Nur der Tote ist ganz ausgelöscht, der Lebende aber schlafend grenzt an den Toten; und, dessen Gesicht verlöscht ist, grenzt auch wachend an den Schlafenden" *). — Die Bemerkung, daß *ἅπτεται* durchwegs in der nämlichen Bedeutung genommen werden müßte, wie das erstemal, ist sehr richtig; der deshalb gemachte Vorschlag aber, das erstemal *ἅπτει* zu lesen, ist nicht nur unnötig, sondern auch offenbar unrichtig, da gerade das Sichhindurchziehen desselben Wortes (*ἅπτεται*) durch die ganze Stelle, und zwar in derselben Bedeutung, dem Fragmente erst seinen Charakter verleiht und den Gedankenmittelpunkt bildet, um den das Ganze rotiert. Auch die Interpunktation ist noch falsch, und durch sie allein wird, wie übrigens auch von allen Vorgängern Schleiermachers geschah, der Blinde in die Stelle hineingebracht, der gar nichts in derselben zu tun hat. Solcher Reflexionskram, daß der Lebende schlafend an den Toten

---

*) Und ganz dieselbe Interpunktion und Auffassung des Bruchstückes ist auch sowohl von den anderen Nachfolgern Schleiermachers als auch von Zeller p. 482 unverändert beibehalten worden.

und der Blinde an den Schlafenden grenzt, war nicht Heraklits Sache, und ist genau genommen nach seinem Grundgedanken nicht einmal stichhaltig. Der Hauptfehler aber besteht darin, daß *ἅπτεται* hartnäckig immer mit berühren, angrenzen übersetzt wurde, wodurch man sich freilich jedes Verständnis des Fragmentes selbst versperrte, wie umgekehrt diese Übersetzung nur infolge eines gänzlichen Verkennens des ganzen Gedankens möglich war. Daß *ἅπτομαι* hier, wie in allen Stellen, die von Heraklit erhalten sind, immer nur die Bedeutung von entzünden hat, hätte man aber, abgesehen von dem Akkusativ *φάος*, mit dem es zuerst verbunden ist, aus seinem Gegensatze zu dem „verlöscht" (*ἀποσβεσθείς*) sehen können, eine Antithese, welche sich durch die ganze Stelle hindurchzieht und auf der ihr ganzer Sinn beruht. Man hätte es ferner aus dem großen kosmologischen Fragmente Heraklits bei Clemens (Strom. V, p. 711, Pott.) ersehen können, wo ganz dieselbe Antithese erscheint, *„ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται* (nämlich *ὁ κόσμος*), *πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα"*. „Die Welt war, ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maß sich entzündend und nach Maß verlöschend," eine Stelle, die zu der uns jetzt beschäftigenden in einem engeren Gedankenzusammenhange, als auf den ersten Blick scheinen könnte, ja in dem allerengsten steht. Denn wie dort das kosmische All als der beständige Prozeß des Sichentzündens und Verlöschens nachgewiesen wird, so will Heraklit in unserem Fragmente — und das ist eben der ganze Gedankeninhalt desselben — nachweisen, daß auch das individuelle Leben, ganz wie das Universum, nur eine Erscheinung desselben Gesetzes ist und denselben beständigen Prozeß

und Kreislauf des Sichentzündens und Verlöschens darstellt[1]).

Diesen Gedanken unseres Fragmentes und diese Bedeutung des *ἅπτομαι* in demselben, — wenn auch deshalb die geringfügige Umänderung der Genitive *τεθνεῶτος* und *εὕδοντος* in die Akkusativform vorgenommen werden müßte — hätte man aber auch aus heraklitisierenden Stellen stoischer Autoren ersehen können, die sogar offenbar auf unser Bruchstück anspielen. So Seneca Ep. 54, T. III, p. 157, ed. Bip.: Nos quoque accendimur et exstinguimur. „Auch wir werden entzündet und ausgelöscht." So Marc. Anton. IV, 21: „so wandeln auch die in Luft übergetretenen Seelen, nachdem sie einige Zeit sich erhalten haben, sich um und werden ausgegossen und entzünden sich (*μεταβάλλουσι καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται*), in den Spermatikos Logos (in das Entwicklungsgesetz) des Alls aufgenommen" [2]) (s. über d. St. oben Bd. I, p. 453, 1).

Wir interpungieren daher ohne jede weitere Änderung: *Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ. ἀποθανών,*

---

[1]) So ist also auch das individuelle Leben selbst nur ein Mikrokosmus, eine Nachahmung des Alls (*ἀπομίμησις τοῦ ὅλου*) und seines wechselnden Prozesses. Jedes ist das gegenseitige Abbild des anderen, *μικρὰ πρὸς μεγάλα, μεγ. πρ. μικρ.*, s. oben p. 327, 1).

[2]) Auch Athenagoras spielt kritisierend auf die Sentenz an, de morte Resurr. p. 178, ed. Dechair; der Mensch sei geboren, sagt der Kirchenvater, nicht zu einem solchen Leben „*ἐπὶ μικρὸν ἐξαπτομένην, εἶτα παντελῶς σβεννυμένην*", dies sei nur eine für Gewürm, Geflügel etc., aber nicht für den das eigene Abbild des Schöpfers darstellenden Menschen würdige Bestimmung; cf. ib. p. 205: *ἤτοι γὰρ παντελής ἐστι σβέσις τῆς ζωῆς ὁ θάνατος, συνδιαλυομένης τῷ σώματι τῆς ψυχῆς κτλ.*

ἀποσβεσθεὶς· ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτα· εὕδων ἀποσβεσθεὶς ὄψεις· ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντα, und übersetzen: „Der Mensch zündet in der Nacht sich selbst ein Licht an: gestorben, ist er ausgelöscht; lebend, ist er eine Entzündung des Toten; schlafend, ist er ausgelöscht in bezug auf das Gesicht; erwacht, entzündet er den Schlafenden"[1]).

Unsere Auffassung wird sich durch die Übersetzung und den Zusammenhang mit dem Vorherigen nunmehr von selbst garantieren. Das Fragment schildert diesen Kreislauf von Sichentzünden und Verlöschen, in welchem das menschliche Leben nach Heraklit besteht und auf welchen Seneca mit den obigen Worten deutet. Das Bruchstück geht aus von der Nacht, welche die physikalische Darstellung des Ausgelöschtseins der Unterschiede ist, dessen physiologisch-organische Darstellung das Schlafen ist. Hegel bemerkt in der Enzyklopädie III, p. 108: „Es ist natürlich für den Menschen, bei Tage zu wachen und bei Nacht zu schlafen; denn wie der Schlaf der Zustand der Ununterschiedenheit der Seele ist, so verdunkelt die Nacht den Unterschied der Dinge; und wie das Erwachen das Sichvonsichselberunterscheiden der Seele darstellt, so läßt das Licht des Tages die Unterschiede der Dinge hervortreten." Es ist nur ganz derselbe Gedanke, von welchem Heraklit in dem ersten Satze des Frag-

[1]) Diese unsere Auffassung des Fragmentes bestätigt sich auch noch durch jene Stelle, in welcher Platon (bei Plutarch de S. N. V, p. 14, ed. Leyd. mit Wytt. Anm.) vom Gesichte sagt, daß die Natur es in uns entzündet habe: *Καὶ τὴν ὄψιν αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ ἐνάψαι φησὶ τὴν φύσιν ἐν ἡμῖν κτλ.*, ein Ausspruch, welchem unser Bruchstück offenbar nicht fremd ist.

mentes ausgeht, indem er dabei in einer, seiner Theorie ganz angemessenen und bedeutungsvollen Weise zeigt, wie der Mensch dieser physikalischen Ununterschiedenheit Herr wird und den seinem wachen Bewußtsein adäquaten Zustand der Unterschiede für sich selbst herstellt durch einen Entzündungsprozeß. Wirklich verlöscht ist der Tote, der sich aber in dem kreisenden Prozeß des Stoffwechsels, in der heraklitischen μεταβολή, wieder zu neuem Leben entzündet. Bemerkenswert ist auch, was Heraklit vom Schlaf aussagt: „Der Schlafende ist ausgelöschten Gesichtes." Hierauf beschränkt sich das Fragment. Wenn es deshalb im Widerspruch zu stehen scheinen könnte mit der totalen Vernunftlosigkeit und — mit Ausnahme des Atmens — Zusammenhanglosigkeit mit dem Allgemeinen, welche Sextus nach Heraklit vom Schlafe aussagt, so ist dieser Widerspruch doch nur scheinbar, und in der Tat jene Bestimmung des Fragmentes ebenso richtig als konsequent. Bei den anderen Sinnestätigkeiten, wie Gefühl, Gehör, wird ein mir Äußeres, von mir Unterschiedenes, wesentlich als ein mir selbst Inneres von mir wahrgenommen. Ich höre, fühle den Gegenstand sofort in mir und — was die sinnliche Wahrnehmung betrifft — nur in mir. Deshalb kann auch im Schlafe gefühlt, gehört werden, wie denn das Hören von äußeren Tönen im Schlafe häufig, indem das bewußte Unterscheiden aufgehört hat und meine eigenen willkürlichen Einfälle an dessen Stelle getreten sind, zur Veranlassung von wunderlichen Träumen wird, bei welchen der wirklich gehörte Ton, der gefühlte Eindruck etc., auf falsche Veranlassungen zurückgeführt wird.

Dies ist nur möglich, weil ich im Hören, Fühlen, mir nicht des Gegenstandes als solchen, sondern desselben nur als ungetrennt eins mit mir, als meiner eigenen Emp-

f i n d u n g bewußt werde. Eben deswegen kann im Schlafe, als in dem Zustande, in welchem das den sinnlichen Wahrnehmungen zu Hilfe kommende verständige Unterscheiden und Urteilen aufgehoben ist, eine solche Empfindung für einen n u r i n n e r e n Vorgang gehalten, oder, was in dieser Hinsicht dasselbe ist — denn beidemale wird der G e g e n s t a n d, den ich fühle, höre, und der jene Empfindung erregt hat, nicht aufgefaßt, sondern bloß meine Empfindung desselben ist mir gegenwärtig — auf ganz falsche, nur von mir selbst geschaffene gegenständliche Anlässe zurückgeführt werden. Eben deshalb muß aber auch gesagt werden, daß im Hören und Fühlen der Gegenstand nicht als solcher, nicht im U n t e r s c h i e d e v o n m i r, sondern als ungetrennt mit m e i n e r E i n z e l h e i t z u s a m m e n f a l l e n d von mir empfunden wird.

Deshalb konnten aber auch für Heraklit d i e s e Sinneswahrnehmungen, da durch sie die gegenständliche Außenwelt mir nicht als das Allgemeine, als u n t e r s c h i e d e n v o n m e i n e r E i n z e l h e i t, sondern als mit dieser, als mit der *ἰδία φρόνησις* zusammenfallend zum Bewußtsein kommen, k e i n e wirkliche Vermittlung mit dem Allgemeinen enthalten; sie brauchten daher nach ihm im Schlafe nicht fortzufallen, sie konstituierten ihm nicht die Differenz vom wachen Bewußtsein. — Das A u g e dagegen ist d a s Sinnesorgan, durch welches zwar auch ein Gegenstand mir zum Bewußtsein kommt, aber in dieser Verinnerlichung selbst ebenso wesentlich als von mir u n t e r s c h i e d e n u n d a u ß e r h a l b m e i n e r b e f i n d l i c h w a h r g e n o m m e n wird. Durch das Auge gelangt die Außenwelt als solche, als eine von mir, dem sich dagegen als das einzelne bestimmenden Individuum, getrennte und unterschiedene zu meiner Wahrnehmung. Hier ist also eine Vermittlung mit dem Allgemeinen als solchem vor-

handen. Diese Sinnestätigkeit, welche im Schlafe in der Tat nicht stattfinden kann, konstituierte dem Heraklit daher mit großer Konsequenz die spezifische Differenz der Sinneswahrnehmungen in Schlafen und Wachen, weil sie die einzige ist, durch welche mir die Außenwelt als ein *frei für sich bestehendes Allgemeine*, dem ich mich unterordne, und nicht mehr als in meine Einzelheit unmittelbar hineinfallend und ungetrennt identisch mit ihr, zum Bewußtsein kommt, und mit eben solcher Konsequenz war ihm mit dem Fortfall dieser einen Funktion jede sinnliche Vermittlung mit dem Allgemeinen als solchem, d. h. mit der Vernünftigkeit überhaupt, aufgehoben.

So ist also auch der Mensch, dessen Leben in dem Wechsel und Kreislauf dieser Zustände, deren jeder durch sich selbst in sein Gegenteil übergeht, besteht, selber nur, wie das Weltall seinerseits, dieser kreisende Prozeß des Sichentzündens und Verlöschens, des Eingehens in die Vermittlung mit dem Allgemeinen als solchem und seinem Wandel, und des Sichzurückziehens aus demselben in die eigene Einzelheit. —

Wie ihm das Leben nur der Prozeß der beständigen seienden Vermittlung des Individuums mit dem Allgemeinen war (siehe § 7), wie ihm die *Krankheit* eben nur darin besteht, daß sich ein Organ des Individuums von dieser Vermittlung mit dem Allgemeinen *absondern* und sich gegen sie fixieren will, so war ihm daher in tiefer Folgerichtigkeit das Meinen des subjektiven Verstandes nur dieselbe Willkür und *Krankheit des Geistes, sich abzusondern* von der Vermittlung mit dem Allgemeinen, von der in der Welt prozessierenden Vernunft, und sich in seiner subjektiven Einzelheit gegen diese festzuhalten. Es ist daher *mehr* als ein bloßes Bild, wenn uns Diog. IX, 7 (cf. Hesych. s. v. *Ἡράκλ.*

p. 26, ed. Orell.) von ihm sagt: *„τὴν δὲ οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε“*. „Das Wähnen nannte er eine heilige Krankheit“[1]).

Wie ihm aber der subjektive Verstand eine Krankheit ist, so war er ihm noch Schlimmeres als das, er war ihm, gerade wegen der strengen Identität seines systematischen Gedankens auf dem physischen, geistigen und ethischen Gebiete, sogar etwas Unsittliches. Denn das Sittliche war ihm wiederum nichts anderes als die freie Hingabe und das Aufgehen des einzelnen in das Allgemeine im Gebiete des Handelns. Das Fürsichseinwollen und sich gegen dies Allgemeine Absperren- und in seiner Einzelheit Festhaltenwollen des Individuums war ihm das Unsittliche und die Willkür, wie sich bei Betrachtung seiner ethischen Bruchstücke näher ergeben wird. Diese praktische Willkür war ihm daher nur die Praxis jener theoretischen Willkür, jener geistigen Absonderung des Individuums von dem Prozesse des Allgemeinen in seine Einzelheit, in sein subjektives Meinen und Belieben hinein. Das Nichterkennen des Objektiven, das „Wähnen“, dieser theoretische Eigendünkel des Individuums, war ihm daher nicht bloß Irrtum, sondern als dieses Zurückziehen des Subjektes in sich selbst etwas zur Schande Gereichendes und Häßliches.

Dies zeigt noch das Fragment: „Verhülle jeder sein Haupt, der in eitler (leerer) Meinung befindlich ist,“ bei Philostr. Ep. Apollon. XVIII, p. 391, ed. Olear.: *„ἐγκαλυπτέος ἕκαστος ὁ ματαίως*

---

[1]) Es ist bekannt, daß die Alten unter der „heiligen Krankheit“ die Epilepsie verstanden und diese für eine im Gehirn ihren Sitz habende Krankheit hielten; vgl. Plutarch. Amat. p. 755, E., p. 29, W., Etymol. Gud. p. 200, 59, u. p. 634, 27; Galen XVII, 341.

ἐν δόξῃ γενόμενος“*) wie er denn auch in der Regel die Bezeichnung „schlecht“ von den Menschen gebraucht, wenn er ihre Uneinsichtigkeit schildert.

Dies war auch der notwendige Grund, weshalb er, wie schon Aristoteles an ihm rügt, mit jener felsenfesten Gewißheit, unerschütterlichen Tatsachen gleich, seine Aussprüche hinstellen konnte. Berauscht von seiner Erkenntnis des absoluten vernünftigen Weltgesetzes, konnte Heraklit mit jener Bitterkeit und Verachtung die subjektiven Ansichten der Menschen im allgemeinen und nicht weniger die seiner philosophischen Vorgänger, die er einzeln in seinem Werke kritisierte, so wegwerfend behandeln und mußte andererseits seine auf die Erkenntnis des absoluten ontologischen Gesetzes gestützten Erklärungen der physischen Erscheinungen sowohl, als seine Aussprüche über kosmologische göttliche und geistige Dinge mit jenem stolzen Anspruch auf absolutes und objektives Wissen (*φράζων ὅκως ἔχει*, wie er sich selbst ausdrückt, *κατὰ φύσιν διαιρέων*) hinstellen, ein Ton, welcher alle seine Fragmente durchweht und welcher freilich nicht umhin konnte, ihm den Vorwurf des Hochmutes und der Anmaßung zuzuziehen.

---

*) Zeller bemerkt p. 487, 1 in bezug auf dies von Schleiermacher dem Ephesier vindizierte Bruchstück: „Schleiermacher S. 138 vergleicht zu der Stelle des Diogenes aus Apollon. Tyan. epist. 18: *ἐγκ. ἐκ. κτλ.*, dies wird aber dort nicht als heraklitisch angeführt.“ Dies hat aber Schleiermacher auch nicht behauptet. Er sagt vielmehr nur: „Und noch deutlicher erkennt gewiß jeder heraklitische Art und Weise in einem anderen Ausdruck desselben Gedankens,“ worauf er den obigen Satz zitiert. Diesen Worten Schleiermachers treten wir um so mehr bei, als die in Rede stehende Stelle mit einer Beziehung auf Heraklit beginnt: *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον· εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, ὥσπερ ἀληθές ἐστιν, ἐγκαλυπτέος κτλ.*

Wir wollen hier außer dem Vielfachen, was wir hierüber bereits gehabt haben (vgl. Bd. I, p. 483 sqq.), die sich hierauf beziehenden Zeugnisse und Fragmente zusammenstellen, soweit sie nicht ohnehin noch anderweitig erwähnt werden müssen.

So zunächst ein Fragment in dem Kommentar des Proklus zum Alcibiad. prim., welches Schleiermacher (p. 526) aus einer Anmerkung des Fabricius zum Sextus p. 397, nur verstümmelt mitteilte und das seitdem von Creuzer zuerst in der jenem Kommentar entlehnten und in seiner Edition des Plotinus de Pulcritudine (Heidelberg 1814) abgedruckten Abhandlung des Proklus, de unitate et pulchritudine p. 98 sqq., dann aber in den Ausgaben jenes Kommentars des Proklus von Creuzer (1820) und von Cousin vollständig bekannt gemacht worden ist: *„'Ορθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει* (wie Creuzer aus *ἀποσκοριάζει* herstellt), *τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον. „„τίς γάρ φησι, νόος ἢ φρὴν δήμων αἰδοῦς ἠπιόων τε καὶ διδασκάλων χρειῶν τε ὁμίλων, οὐκ εἰδότες, ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί"". Ταῦτα μὲν ὁ Ἡράκλειτος διὸ καὶ ὁ σιλλόγραφος*[1]) *ὀχλολοίδορον ἀπεκάλεσιν* (Procli Comm. in Alcib. I, T. I, p. 255, ed. Creuzer).

Schleiermacher kennt das Fragment nur von *τίς* bis *φρήν* und dann wieder von *ὅτι οἱ π.* ab, konnte sich also über den eigentlich schwierigen und offenbar verdorbenen Teil desselben nicht aussprechen. Creuzer dagegen bemerkt, nachdem er das Fragment wie vorstehend aus den

---

[1]) Bekanntlich ist Timon gemeint, von dem uns den betreffenden Vers Diog. L. IX, 6 noch aufbewahrt hat: *τοῦτον δὲ καὶ ὁ Τίμων ὑπογράφει λέγων*

> *Τοῖς δ' ἔνι κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος Ἡράκλειτος*
> *Αἰνικτὴς ἀνόρουσε"*

(vgl. Bd. I, p. 153).

Codd. gegeben: Hunc locum, manifesto corruptum ita refinxit Werferus: *Τίς γὰρ, φησὶ, νόος ἢ φρὴν δήμῳ αἰδοῦς ἠπιοτήτων τε καὶ διδασκαλιῶν χρειῶν τε ὁμίλῳ.* „Quae, inquit, mens sive sensus in multitudine inest verecundiae, mansuetudinis praeceptionumque et eorum, quae vere sint populo utilia." Also: „Welcher Verstand und Sinn wohnt in dem Volke von Scheu, und von Sanftmut und von den Kenntnissen, welche der Masse nützlich sind?"[1]) Es muß wundern, eine solche Emendation der Stelle als eine heraklitische vorgeschlagen, und noch mehr, sie von einem Creuzer nicht verworfen, ja sogar (Plotini lib. de pulcrit. p. 99, nota 62) beifällig behandelt zu sehen.

Aber ebensowenig hilft Cousin; denn obwohl er (T. III, p. 115) nach dem *τίς γὰρ* den Codd. August., Monac. und Hamburg. folgend und unseres Erachtens mit völligem Recht *αὐτῶν* und dann *διδασκάλῳ ... ὁμίλῳ* liest, läßt er doch im übrigen das Fragment ganz ungeändert so, wie wir es zuerst aus dem Creuzerschen Texte mitgeteilt haben. Allein wenn der Verbesserungsversuch Werfers ein unglücklicher ist, so ist der Text ein unsinniger. Ich glaube daher, daß in dem *αἰδοῦς* jedenfalls ein *ἀοιδούς* oder *ἀοιδοῖσι* verborgen ist, und, mich darauf beziehend, daß der Cod. Monac., wie Creuzer in den Varianten mitteilt, *ἠπίων* hat, möchte ich vorschlagen, das Fragment also herzustellen: „*τίς γὰρ αὐτῶν, φησί, νόος ἢ φρὴν δήμων ἀοιδοῖσιν ἠπίων τε καὶ διδασκάλων χρείων τε ὁμίλων,*[2]) *οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κ. ὀ. δ. ἀγ.*", wonach also die ganze Stelle des Proklus zu übersetzen

---

[1]) Ferner muß Werfer um dieser Emendation willen vor *οὐκ εἰδότες* ein *καί* einschieben und das Fragment in zwei von einander unabhängige Fragmente zerlegen „*καὶ* (et, sequitur enim alterum fragmentum) *οὐκ—ἀγαθοί*". Creuzer p. 99, l. l.

[2]) Oder lieber *τοῦ ὁμίλου.*

wäre: „Mit Recht also verwirft auch der edle Herakleitos die Menge als unvernünftig und gedankenlos, „„denn wer von ihnen, sagt er, hat Sinn und Verstand, von ihnen, welche den Sängern der Völker anhängen und den großen Haufen der Lehrer gebrauchen, nicht wissend, daß die Masse schlecht, wenige nur gut."" Soweit Herakleitos, weshalb ihn auch der Sillograph einen Schmäher der Menge nennt."

Unsere Emendation des Fragmentes aber stützen*) wir

---

*) Fast dieselbe Emendation, auf dasselbe Bruchstück bei Clemens gestützt und sie beinahe mit denselben Worten begründend, hat, wie wir jetzt sehen, bereits Bernays in seiner Dissertation Heraclitea p. 33 sqq. vorgeschlagen, und ist dieser Vorschlag auch bereits von Zeller gebilligt worden. Der einzige Unterschied zwischen der Bernaysschen Emendation und der obigen ist erstens, daß Bernays lesen will, 'ἀοιδοῖσι ἕπονται καὶ διδασκάλῳ χρέονται (statt, wie wir, ἠπίων τε . . . χρείων). Diese bedeutende Abweichung von den Handschriften des Proklus scheint uns aber durch nichts geboten zu sein, auch nicht durch das ἕπεσθαι καὶ χρέεσθαι in der Stelle des in indirekter Rede anführenden Clemens, da diese Infinitive bei Clemens ebenso gut durch Auflösung der oben unterstellten adjektivischen Partizipialkonstruktion ἠπίων τε καὶ . . χρείων . . . wie der Indikative ἕπονται καὶ χρέονται entstanden sein können. Zweifelhafter kann man hinsichts des διδασκάλῳ (χρέονται) ὁμίλῳ sein, wohinein Bernays die Pluralform διδασκάλων und ὁμίλων ändert und was dann den Sinn gibt „und sich der Menge als Lehrer bedienend" (wie Bernays auch übersetzt et tanquam magistra utuntur multitudine). Allein die Menge ist es ja eben, von der Heraklit spricht; auf sie geht das αὐτῶν etc.; es ist also wohl nicht gut möglich, daß Heraklit von der Menge gesagt habe, sie bediene sich ihrer selbst als Lehrer. Sondern des großen Haufens der gewöhnlichen Lehrer, jener sich weise dünkenden (δοκησίσοφοι), aber nicht weise seienden Männer bedient sie sich. Nach der obigen

nicht nur auf die bekannte Bitterkeit, mit welcher Heraklit die großen Dichter seiner Nation, als die Begriffe des Volkes verwirrend, zu tadeln pflegte und von der wir schon so viele Proben gehabt haben, sondern beweisen sie hoffentlich auch vollständig durch ein Fragment Heraklits, welches sowohl Schleiermacher, als den Herausgebern des Proklus entgangen ist und das sich bei Clemens, Strom. V, c. 9, p. 246, Sylb., p. 682, Pott. ohne namentliche Benennung Heraklits findet, welches aber bereits von Sylburg in dem Index der Kölner Ausgabe des Clemens dem Herakleitos zugewiesen wird. Wir setzen hier jedoch nur den hiereinschlagenden Anfang desselben her: *„αἵ γοῦν Ἰάδες Μοῦσαι* (man erinnert sich, daß bereits Plato so den Heraklit bezeichnet, siehe Bd. I, p. 41) *διαῤῥήδην λέγουσι τοὺς μὲν πολλοὺς καὶ δοκησισόφους δήμων ἀοιδοῖσιν ἕπεσθαι καὶ νόμοισι χρέεσθαι, εἰδότας* (vor diesem Wort muß also wieder aus dem Fragment bei Proklus *οὐκ* ergänzt werden) *ὅτι οἵ πολλοὶ*[1]) *κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί“ κτλ.* „Die ionischen Musen aber sagen ausdrücklich, daß die Menge und die sich weise Dünkenden den Sängern der Völker

Auffassung sind erst unter diesem Haufen der Lehrer die Männer gemeint, welche vor oder zu der Zeit Heraklits im Rufe der Weisheit standen, während das Subjekt, von dem der ganze Satz handelt, die große Masse ist (und deutlich bestätigen dies die Worte des Proklus: *Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· τίς γὰρ αὐτῶν, φησι* i. e. wer von der Menge). Nach Bernays Auffassung dagegen geht gerade das *αὐτῶν*, wie der ganze Satz auf diese angeblichen Weisen und erst die Worte *διδασκ. χρ. ὁμίλῳ* auf die große Menge der Menschen.

[1]) Hieraus ist also evident, was übrigens auch sonst klar wäre, daß Schleiermacher mit Unrecht p. 526 die Worte *ὅτι — ἀγαθοί* bei Proklus diesem zu- und Heraklit absprechen will.

folgen und die Gesetze befragen (sich ihrer bedienen) *nicht wissend, daß die Masse schlecht, wenige nur gut*" etc. Berücksichtigt man, daß Clemens in indirekter Rede anführt und erst in dem weiter folgenden Teile der Stelle mit einem *φησι* in die direkte Anführung übergeht, so ist es um so wahrscheinlicher, daß beides nur ein und dieselbe Stelle des heraklitischen Werkes und die Fassung derselben bei Proklus die wörtliche ist. Jedenfalls aber wird nach dieser Stelle des Clemens an der obigen Wiederherstellung des verdorbenen Textes bei Proklus nicht gezweifelt werden können. —

Derselbe Proklus sagt auch von ihm (in Tim. p. 106): „Herakleitos, welcher sagt, daß er selbst alles wisse, alle anderen aber zu Unwissenden macht" (*Ἡράκλ. μὲν ἑαυτὸν πάντα εἰδέναι λέγων, πάντας τοὺς ἄλλους ἀνεπιστήμονας ποιεῖ*). Ebenso heißt es in den Philosophum. des s. g. Origenes Vol. I, c. 4, p. 884: *Ἡράκλειτος . . . αὐτὸν μὲν γὰρ ἔφασκε τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους οὐδέν*; wie es ähnlich bei Diog. L. IX, 5 heißt, in seiner Jugend habe er gesagt, nichts zu wissen, zum Manne geworden aber alles erkannt zu haben; Berichte, aus deren Übereinstimmung mit sich und den Fragmenten hervorgeht, wie durchaus falsch es ist, Heraklit irgendwie die Ansicht imputieren zu wollen, daß das Wahre und Absolute nicht gewußt werden könne (siehe Bd. I, p. 484/485). Deswegen schildert ihn auch Diog. L. IX, 1 als einen Hochmütigen und Verächter der übrigen (cf. Tatian, or. ad. Gr. p. 11, ed. Ox.). —

---

§ 31. Das Wissen des einen und des Vielen.

Immer aber bleibt noch die bereits früher aufgeworfene Frage bestehen: wie unterscheidet sich bei Heraklit physio-

logisch oder psychologisch der Zustand des wahren Bewußtseins von der konkreten Vernünftigkeit? Wenn das Wachsein an und für sich das Sichentzünden des Bewußtseins und die Vermittlung desselben mit dem Allgemeinen ist, woher kommt es, daß die Menschen auch im wachen Zustand „unvernünftig" sein, aus dem Allgemeinen in sich zurückgezogen und gleich Schlafenden in ihre Besonderheit, die *ἰδία φρόνησις*, eingekehrt sein können?

Wie unterscheidet sich physiologisch oder psychologisch der wache Irrtum, dieses eigene Meinen des Individuums, von dem Wesen des Träumens, welches gleichfalls in diesem Sichzurückziehen des Individuums aus dem Allgemeinen in seine eigene Besonderheit und deren subjektive Einfälle besteht?

Der konkrete Unterschied zwischen beiden ist Heraklit nicht entgangen, aber ein konsequentes Prinzip dieses Unterschiedes ist wenigstens in jener obigen Stelle des Sextus über die im Wachen wegen der Vermittlung mit dem Allgemeinen vorhandene Vernünftigkeit und die im Schlafen wegen des Sichzurückziehens des Subjektes in sich selbst vorhandene Unvernunft nicht angegeben. Dies ist es, was Hegel meint, wenn er (Gesch. der Philosophie Bd. I, p. 318) zu jener Schilderung des Sextus mit Recht bemerkt: „Das wache Bewußtsein der Außenwelt, was zur Verständigkeit gehört, ist mehr ein Zustand; hier ist es aber für das Ganze des vernünftigen Bewußtseins genommen." Wenn aber auch nicht in jener Stelle des Sextus, so ist doch in der heraklitischen Philosophie selbst allerdings noch ein Schritt weiter und das Prinzip eines ferneren Unterschiedes enthalten. Ich verhalte mich im Wachen zur allgemeinen Außenwelt und weiß diese Außenwelt auch von mir als der Einzelheit unterschieden; ich weiß sie als das Allgemeine deshalb, weil ich sie als

die *eine* und *gemeinschaftliche Welt für alle besonderen Subjekte* weiß, welche letzteren sich somit gegen diese identische Außenwelt von selbst als das Abweichende und Besondere bestimmen.

Alles dies ist nach Heraklit, selbst, wie die betrachteten Fragmente gezeigt haben, schon mit dem bloßen Zustande des wachen Bewußtseins gegeben. Aber ein weiterer Unterschied ist zu berücksichtigen. Ich kann mich zu den Gegenständen dieser Außenwelt so verhalten, daß ich dieselben für *einzelne, auf sich beharrende und einander fremde* Objekte halte. Dann ist mir diese allgemeine Welt in sich selbst eine Welt von *zusammenhangslosen Besonderheiten und Einzelheiten* geworden; ich habe gleichsam *das*, worin das *Wesen des Träumens* besteht, *in die Objekte hineinverlegt*, eine Beziehung mehr, in der Heraklit sagen konnte, daß die Träumenden *Werkmeister* und Mitarbeiter des in der Welt Geschehenden, und die der objektiven Erkenntnis nicht Teilhaftigen in solchem *Traumzustand* befindlich seien. Des wahrhaft Allgemeinen in der Welt bin ich mir erst dann bewußt, wenn ich die einzelnen Gegenstände der Außenwelt nicht als *beharrende*, sondern als in beständiger *Bewegung und Übergang in einander begriffen* zu erfassen, sie statt als *vereinzelte und einander fremde*, vielmehr *jedes als in das andere sich umwandelnd* und sie so in ihrem *immanenten Zusammenhang und ihrer Einheit* zu erkennen weiß; wenn ich somit die allgemeine *μεταβολή*, den absoluten Prozeß erfasse, in dem alles sich rastlos befindet. Dann erst habe ich das wahrhaft *eine und Allgemeine* erkannt, welches sich durch alles hindurchzieht und gegen welches sich jede einzelne Existenz und Existenzform als ein Besonderes

und einzelnes verhält, das die Welt zusammenhaltende Band, das allgemeine alles regierende Gesetz, welches allein stets ist und sich in dem perennierenden allgemeinen Untergehen immer erhält. Nur die Erkenntnis dieses einen ist wirkliche vernünftige Erkenntnis, denn nur in ihr bin ich mir der Welt nicht als einer wirren Fülle vereinzelter Objekte, sondern als des wahrhaft Allgemeinen und in ihrer wirklichen Allgemeinheit bewußt. Die Auffassung der Gegenstände als einzelner und auf sich beharrender dagegen, statt sich ineinander umwandelnder, kann nur wertlose Vielwisserei erzeugen, eine Wissenschaft, bei welcher man wohl „hat die Teile in seiner Hand, fehlt leider nur das geistige Band."

Dies sind nicht Reflexionen, die wir anstellen, sondern ureigenste heraklitische Gedanken, die sich teils in seinen früher gehabten Fragmenten über das „eine Weise", teils in den Bruchstücken über die πολυμαθίη aufs klarste aussprechen.

Wir sagten oben bereits (p. 428), Heraklit sei gerade deswegen objektiver Idealist gewesen, weil ihm das Allgemeine und Wahre nicht eine Vielheit und Allheit empirischer Erscheinungen, sondern jenes eine und absolute vernünftige Gesetz war, welches weltbildend das All durchwalte. Infolge desselben objektiven Idealismus eben besteht ihm auch das Erkennen und der Stolz dieses Erkennens nicht in dem Wissen einer Masse empirischer Einzelheiten und gelehrten Materials, sondern in dem Wissen des „einen Weisen", wie er es selbst nennt, jenes einen ideellen und ontologischen Gesetzes, welches die Welt durchdringt und aus welchem sich die besonderen Erscheinungen ebenso für das Begreifen, wie in der wirklichen Welt von selbst ableiten. —

Sehr deutlich tritt dies alles, wie bereits erwähnt, in

seinem energischen Tadel der „V i e l w i s s e r e i" hervor. Das betreffende Fragment lautet bei Diog. L. IX, 1: „*πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει*", „V i e l w i s s e r e i l e h r t n i c h t V e r n u n f t." Bei Clemens (Strom. I, c. 18, p. 136, Sylb., p. 373, Pott.) hat der Text *ᾔδει γάρ, οἶμαι, ὡς ἄρα ἤδη πολυμαθῆ νόον ἔχει ὃ διδάσκει καθ' Ἡράκλειτον*, was Menagius z. Diog. bereits verbessert *πολυμαθίη νόον οὐχὶ διδάσκει*, die Herausgeber des Clemens aber wohl noch besser in *νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*. Denn auch bei Athenaeus (XIII, p. 610, T. V, p. 209, ed. Schweigh.) heißt es *ἀλλὰ καὶ Ἡράκλειτος ὁ θεῖος φησί· πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*.

Als die älteste und echteste Form des Fragmentes bestimmt Schleiermacher (p. 341) mit Recht die bei Proklus (in Tim. p. 31) erhaltene: *τί γὰρ θαυμαστόν; ἡ τῶν γεγονότων γνῶσις πολυμαθείη νόον οὐ φύει, φησὶν ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος*. Schleiermacher will das Fragezeichen von *θαυμαστόν* weg hinter *γνῶσις* gesetzt haben. Es fragt sich aber, ob es nicht besser ist, die Interpunktion wie im Texte zu lassen und zwischen *γνῶσις* und *πολυμαθείη* ein zweites *ἡ* einzuschieben oder zuzudenken, wonach dann die Worte *ἡ τῶν γεγονότων γνῶσις* als eine oppositionelle und treffliche Erklärung des Proklus, worin denn dem Heraklit die *πολυμαθίη* bestehe, aufzufassen und also zu übersetzen wäre: „Die Kenntnis des Gewordenen, d i e V i e l w i s s e r e i e r z e u g t n i c h t V e r n u n f t, sagt der edle Herakleitos."

Denn jeder sieht, daß die Stelle dann einen trefflichen Gegensatz gewähren, und Proklus mit dieser Erklärung den heraklitischen Gedanken aufs tiefste erfaßt haben würde. Darum nämlich wäre dem Heraklit die Vielwisserei etwas Wertloses gewesen, weil sie ihm eben nur die Kenntnis des G e w o r d e n e n, d. h. d e r e i n z e l n e n

Dinge als solcher war, jedes für sich genommen und abstrahiert von ihrem organischen Zusammenhange mit dem All, der ihm ihr wirkliches Wesen und ihre wahre Vernünftigkeit bildete. Dieser toten und unwahren Kenntnis gegenüber bestand ihm die Vernunft, die sich aber auf jenem von dem *einzelnen ausgehenden* Wege nicht erzeugen ließ, in der Erkenntnis nicht des einzelnen *Gewordenen* als solchen, sondern des *Werdens von allem*, jenes inneren und organischen Lebensgesetzes des Universums und des Zusammenhanges des einzelnen mit diesem allgemeinen Gesetz des Werdens. So ergibt sich aus der Erkenntnis dieses *Werdens* die Erkenntnis des einzelnen Werdenden und Gewordenen, der Erscheinungen, von selbst, und das einzelne ist zugleich in seiner *Lebendigkeit, Wahrheit und Vernünftigkeit* erfaßt. Es ist eine der tiefsten philosophischen Ideen, die je geäußert worden sind, daß nichts einzelnes für sich gewußt werden kann, sondern jedes nur in seinem organischen Zusammenhange mit seinem „Woher und Wohin" im natürlichen und geistigen Universum, d. h. im Zusammenhange mit dem Ganzen oder Absoluten wahrhaft begriffen werden kann, daß nur dieses Begreifen *Vernunft* zu nennen ist. —

Gewiß recht hat dagegen Schleiermacher mit der Bemerkung, daß das *φύσει* echt sein müsse, weil es schwerlich von Späteren gemacht worden, das *διδάσκει* dagegen sehr leicht statt seiner aus dem Folgenden heraufgenommen worden sein könne. Diogenes fährt nämlich unmittelbar nach den Worten „Vielwisserei lehrt nicht Vernunft" fort, „*denn sonst hätte sie auch den Hesiod* belehrt (*ἂν ἐδίδαξε*) *und den Pythagoras und wiederum den Xenophanes und den Hekataeos.*" — Ganz ähnlich äußerte sich Heraklit noch

an einer anderen Stelle seines Werkes über Pythagoras, welche uns Diogenes bei seiner Behandlung dieses Philosophen anführt, VIII, 5. *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς μονονουχὶ κέκραγε καί φησι . . . Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων . . .* [1]) *ἐποιήσατο*

---

[1]) Die bei Diogenes an Stelle der im Texte gemachten Punkte stehenden und äußerst schwierig zu erklärenden, eben deshalb aber um den Zusammenhang des Ganzen, für den sie nicht wesentlich, nicht allzu sehr zu unterbrechen, in diese Anmerkung verwiesenen Worte, lauten *μάλ. π. καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐπ. κτλ.* Diese Worte scheinen das sonst ganz klare Fragment schlechterdings unverständlich zu machen. Gleichwohl lassen sich weder Casaubonus noch Menagius zu einer Erklärung derselben herbei und ebensowenig gewährt die Übersetzung des letzteren einen Sinn. Schleiermacher p. 343 sagt darüber: „Was nun Diogenes oder vielleicht schon sein Ausgeschriebener mit dieser Stelle wollen, nämlich des Pythagoras Schriftstellertum beweisen, das wird nicht dadurch ausgerichtet. Denn die Worte sind offenbar aus des Herakleitos Werk ursprünglich von einem anderen zu einem anderen Zwecke angeführt, um nämlich zu zeigen, wie Herakleitos den Pythagoras behandle. Dieser nun faßte, was zwischen dem ersten und letzten Satze stand und nicht zu seinem Zwecke gehörte, in den Worten *καὶ . . . συγγραφάς* zusammen, die wir nicht mehr entziffern können und die Diogenes oder wer hier redet, mißverstand, an denen aber wohl kein Kundiger den fremden Charakter verkennen und sie etwa für Heraklitische halten wird."

Sehr viele der hier von Schleiermacher ausgesprochenen Vermutungen sind von offenbarer Richtigkeit. Dennoch aber möchten wir nicht so ohne weiteres die Stelle als eine nicht mehr zu entziffernde fahren lassen. — Wir erinnern zuvörderst an das, was wir bereits oben (Bd. I, p. 577, 1) gezeigt haben, und was auch schon durch den im ersten Satze dem Pythagoras eingeräumten Vorzug vor allen anderen Menschen, sowie durch die ihm dabei nachgesagte „Vielwisserei" jedenfalls klar ist, daß Heraklit ihm in diesem Bruchstück Eklektizismus vor-

ἑαυτοῦ σοφίην πολυμαθίην κακοτεχνίην: „Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, hat Forschung getrie-

---

wirft; wir haben daselbst bereits die Ansicht entwickelt, daß Heraklit unter diesem Eklektizismus des Pythagoras nichts anderes meint, als die von Pythagoras bekanntlich allüberallher aus dem Orient von Ägyptern, Persern, Chaldäern etc. eingeholten astronomischen, astrologischen, mathematischen und religiösen Kunden, Überlieferungen und Vorstellungen; daß der Gegensatz, der in dieser Hinsicht zwischen Pythagoras und Herakleitos stattfindet der ist, daß es sich bei Pythagoras noch um jenen Stoff als solchen handelt, während er bei Heraklit zum bloßen Substrat selbständiger spekulativer Ausbeutung, zur bloßen gleichgültigen und durchsichtgen Hülle der Darstellung seines einen Begriffes herabsinkt (vgl. Bd. I, Kap. II, §§ 10, 11 und sonst).

Gehen wir hierauf an die uns beschäftigende Stelle, so ist es klar, daß dieselbe, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, das nicht beweist, was sie nach Diogenes beweisen soll, nämlich ein Schriftstellertum des Pythagoras; ferner hat Schleiermacher auch darin recht, daß die Stelle ursprünglich nicht um des Pythagoras Schriftstellertum zu beweisen, sondern von dem, den Diogenes aus der zweiten oder dritten Hand hier ausschreibt, zu dem Zwecke ausgeschrieben ist, um zu zeigen, wie Heraklit den Pythagoras behandle. Allein nach allen diesen Vordersätzen steht es fest, daß die fraglichen Worte κ. ε. τ. τ. σ. von Diogenes vorgefunden worden sind; sie sind gerade die, durch deren Anführung er sein Thema beweisen will. Mögen diese Worte nun Heraklit selbst, mögen sie nun dem von Diogenes Ausgeschriebenen angehören — in beiden Fällen müssen sie einen Sinn haben. Würden sie Herakleitos angehören, — was wir ebensowenig annehmen als Schleiermacher — so müßten zwischen dem ersten und zweiten Satze des Fragmentes Worte ausgefallen sein. Denn die Worte „und diese Aufzeichnungen auswählend und verbindend (ἐκλεξάμενος) machte er seine Weisheit zu einer Vielwisserei" etc., setzen notwendig voraus, daß zwischen dem ersten und zweiten Satze Herakleitos irgendwelche Schriften oder Aufzeichnungen irgendwie bezeichnet habe, auf welche sich

ben am meisten von allen Menschen und hat seine Weisheit gemacht zu einer Vielwis-

---

das ταύτας τὰς συγγραφάς zurückbezieht, und in bezug auf die eben Herakleitos dem Pythagoras kompilatorische (wenn auch nicht schriftliche) Tätigkeit und Eklektizismus vorwirft. Allein ganz dasselbe muß auch der Fall sein, wenn die Worte statt Heraklit vielmehr nur dem Ausschreiber desselben angehören. Schleiermacher sagt: „Dieser (Ausschreiber) faßte, was (bei Heraklit) zwischen dem ersten und letzten Satze stand und nicht zu seinem Zwecke gehörte, in den Worten καὶ ... συγγραφάς zusammen." Ganz recht! Allein diese Worte müssen dann aber wirklich zusammenfassen, was bei Heraklit selbst weitläufiger zwischen dem ersten und zweiten Satze gesagt war. Sie können nicht als sinnlos und unmotiviert in den Text des Ausschreibers geflossen angesehen werden, und um so weniger, als durch den ihnen vorhergehenden wie nachfolgenden heraklitischen Satz, durch die dem Pythagoras vor allen anderen eingeräumte Bemühung um Kenntnis und die Qualifikation dieser von ihm infolgedessen erlangten Kenntnis als einer schlechten Vielwisserei, ihr Sinn im allgemeinen durchaus gerechtfertigt und aufrecht gehalten wird. — Heraklit muß also — und wie schade ist es dann, daß uns gerade diese Stelle nicht vollständig erhalten ist — zwischen dem ersten und zweiten Satze Aufzeichnungen und Schriften wenn auch nur ganz im allgemeinen bezeichnet haben, an denen, nach ihm, Pythagoras zum Eklektiker und Sammler geworden ist. Der Ausschreiber läßt diese nähere Bezeichnung dieser Schriften, sie in ein ταύτας τὰς συγγραφάς zusammenfassend, als zu seinem Zwecke nicht gehörig weg, und Diogenes macht das Mißverständnis, daß er glaubt, es sei von Schriften die Rede, die Pythagoras geschrieben habe, wo vielmehr nur von solchen die Rede ist, aus denen er sich seine Weisheit unselbständig zusammengesetzt habe. —

Ob diese συγγραφαί, die nach unserer Vermutung Heraklit hier irgendwie näher angedeutet hatte, übereinstimmend mit dem, was uns die Späteren über Pythagoras erzählen, die Aufzeichnungen ägyptischer, chaldäischer, babylonischer etc. Priester

serei und schlechten Kunst"[1]), (d. h. die Weisheit, die er sich auf diesem Wege bildete, war nichts anderes als eine Vielwisserei etc.).

Wie charakteristisch Herakleitos in diesem Fragmente den Unterschied zwischen seiner eigenen und des Pythagoras historischer Bedeutung und Stellung hervorhebt, wie er ihm darin vorwirft, statt den einen „alles durch alles leitenden" Gedanken des Universums zu begreifen und einen solchen ihm ureigentümlichen Gedanken zu einem Universalsystem zu entwickeln, vielmehr in seiner Philosophie einem unselbständigen, halb positiven, halb geistigen, überall hergeholten Eklektizismus zu huldigen, haben wir schon früher (Bd. I, p. 577, 1) Gelegenheit gehabt zu besprechen und wird in der Anmerkung unten näher berührt. —

Diesen Fragmenten über die Vielwisserei[2]) muß man

---

waren, muß, trotz der hohen Wahrscheinlichkeit der Sache, beim Mangel positiver Beweise auf sich beruhen bleiben.

[1]) Die *κακοτεχνίη* scheint vielleicht noch eine besondere Beziehung auf das mathematische Element bei Pythagoras zu haben. Denn daß Herakleitos dieser Wissenschaft, sofern sie Philosophie sein wollte, sehr abgeneigt war, scheint wohl deutlich aus den Worten hervorzugehen, die im Theaetet (p. 180, B.) Sokrates dem Theodoros, der ja Mathematiker ist, nach der von diesem gegebenen ergötzlichen Schilderung der Heraklitiker entgegnet: „Vielleicht, Theodoros, hast du die Männer nur gesehen, wenn sie Krieg führen, bist aber nicht mit ihnen gewesen, wenn sie Frieden halten; denn dir sind sie nicht eben Freund (*οὐ γάρ σοι ἑταῖροί εἰσι*)." — Auch scheint ein solcher Gegensatz gegen jene Disziplin bei der spekulativen Natur der heraklitischen Philosophie nur äußerst erklärlich und wahrscheinlich, und steht dem auch keineswegs das vereinzelte, Bd. I, p. 168, betrachtete Fragment entgegen.

[2]) Das früher in Stob. Serm. Tit. 34, p. 216, ed. Lgd. ohne Namen angeführte Fragment über die *πολυμαθίη*, welches

aber, um Heraklit nicht unrecht zu tun, sofort einen anderen bisher übersehenen Ausspruch von ihm entgegensetzen, den uns Clemens (Strom. V, c. 14, p. 262, Sylb., p. 733, Pott.) berichtet: *Χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι, καθ' Ἡράκλειτον· καὶ τῷ ὄντι ἀνάγκη·* „Denn wohl müssen gar vieler Dinge Wisser sein weisheitliebende Männer, nach Herakleitos." Der Ephesier übersah also die strenge Notwendigkeit eines ausgebreiteten positiven Wissens für den Philosophen und das wechselwirkige wenn auch dienende Verhältnis, in welchem dasselbe zur Erkenntnis des Gedankens steht, durchaus nicht; und wie wäre das auch möglich gewesen bei jemandem, der die eigenen Einfälle des Individuums nur Träume nannte, sie für das Prinzip alles Wahns und Verwerflichen hielt und nur in der strengen Objektivität des Universums das Prinzip aller Erkenntnis, das Wahre und Gute sah! Am genialsten und treffendsten aber äußert sich Heraklit über dies Verhältnis des positiven Wissens zum Wissen des Gedankens in einem Fragment — denn nur in diesem Zusammenhange dürfte wohl, wie wir nicht anstehen zu behaupten, das nachfolgende Bruchstück in seinem Werke gestanden haben — welches uns sowohl Clemens (Strom. IV, c. 2, p. 204, Sylb., p. 565, Pott.), als Theodoret Vol. IV, p. 716, ed. Hal. berichten. *„Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον."*

Schleiermacher p. 344 Gataker folgend nicht abgeneigt ist, Heraklit zuzusprechen, Valkenaer aber dem Demokrit, gehört keinem von beiden, sondern dem Anaxarchos an, dessen Namen die Gaisfordsche Ausgabe, der edit. princeps von Victor Trincavellus folgend, dem Fragmente voranstellt und dessen Namen sich auch noch in dem von uns benutzten Venet. 1553, bewerkstelligten Wiederabdruck der Trincavellischen Ausgabe vor dem Fragmente befindet.

„Denn auch die Goldsuchenden, sagt Herakleitos, graben viel Erde auf und finden weniges," ein Fragment, in welchem wir nur ein schönes, von Heraklit gebrauchtes Bild erblicken für die verhältnismäßig geringe Gedankenausbeute — und für den vielen positiven Stoff, der dennoch notwendig durchwühlt werden muß, um zu dieser Gedankenausbeute zu gelangen.

---

§ 32. Organ und Methode des Erkennens. Die Sinne.

Wenn demnach das Erkennen darin besteht, die Objekte nicht als beharrende, sondern als ineinander übergehende und jedes als sich in alles andere umwandelnd zu erfassen, womit zugleich die Erkenntnis des einen allein und wahrhaft Allgemeinen gegeben ist, des vernünftigen Gesetzes, welches allein alles durch alles leitet und weltbildend das All durchwaltet — wenn also das Erkennen nach seinem Inhalt bei Heraklit ebenso konkret als wahr bestimmt ist, so fragt sich doch noch, welches ist das formale Prinzip dieser Erkenntnis in uns? durch welche Tätigkeit werden wir uns der Gegenständlichkeit als im beständigen Wandel und Prozeß befindlich bewußt? Sind es zuvörderst die Sinne, die uns diese Erkenntnis gewähren?

Schon apriorisch ergibt sich mit großer Gewißheit, daß die Sinne dem Ephesier unmöglich als Organ dieser Erkenntnis gegolten haben können. Denn das Wesen der Sinne besteht gerade darin, daß sie uns die Objekte als beharrende und als ein ruhiges Bestehen vorspiegeln und, was hiermit identisch ist (denn im heraklitischen Gedanken fällt notwendig der Begriff des Be-

harrens mit dem Begriff der Einzelheit, die Bewegung mit dem Allgemeinen zusammen), jeden Gegenstand als einen *einzelnen*, für sich bestehenden und sein Gegenteil ausschließenden erscheinen lassen. Dies war ja aber dem Heraklit gerade das falsche Wähnen, der absolute Irrtum. Unbegreiflich ist es daher, wie nicht nur Ritter, sondern auch Brandis I, p. 172 sqq., Sextus mit großem Unrecht tadelnd, die Sinne als Organ der Erkenntnis bei Heraklit gelten lassen wollen. „Auf diese Weise — sagt Brandis — mußte er auch den Unterschied einer niederen und höheren Erkenntnis anerkennen und bezeichnen — — Mithin ist die höhere Erkenntnis *nicht der sinnlichen entgegengesetzt*, wie Sextus *wähnt*, sondern auch diese hat an jener Teil“ etc. Wir nennen diesen Irrtum schwer begreiflich, weil er den positivsten Zeugnissen und *Fragmenten* über die absolute Trüglichkeit der Sinneswahrnehmungen so völlig widerspricht und weil es auch bei Heraklit keine höhere und niedere Erkenntnis gab und geben konnte *). Der absolute Charakter dieser Philosophie duldete nur *eine* Erkenntnis, die wahre und absolute.

---

*) Dies und die nachstehende Entwicklung kann auch in keiner Weise beeinträchtigt werden durch das neue jetzt bei Pseudo-Origenes IX, p. 281 vorliegende Fragment „*ὅσων ἀκοή, ὄψις μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*“ „das, was sich hören, sehen, erkennen läßt, das ziehe ich vor.“ Viel zu abgerissen teilt uns der Kirchenschriftsteller das Bruchstück mit, als daß man mit einiger Sicherheit den Zusammenhang dieses Satzes bei Heraklit sollte bestimmen können. Aber daß er in keiner Kollision mit dem Obigen steht, ist durch das *μάθησις* offenbar. Denn dies zeigt klar, daß sich die Stelle nicht mit dem Verhältnis der Sinneswahrnehmungen zum Erkennen beschäftigt, sondern in ihr das, was wahrgenommen und erkannt werden kann, entgegengesetzt wird solchem, wovon überhaupt gar keine Wahrnehmung noch Erkenntnis möglich sei.

die Welt als Prozeß begreifende! Alles andere war ihm nach seinen eigensten urkundlichen Worten *absoluter Irrtum, Traum, Schlaf, Dünkel, Lüge, Unvernunft, Krankheit* und jenes *eitle Wähnen*, wegen dessen er jedem, der darin begriffen, sich aus Scham das Haupt zu verhüllen befahl. Es ist also unmöglich bei Heraklit von zwei Arten der Erkenntnis, einer höheren und einer niederen, die auch noch Erkenntnis sein sollte, reden zu wollen.

Jener Irrtum ist aber insofern vollkommen begreiflich, als Brandis dazu teils durch sein eigenes Mißverständnis der von Heraklit dem wachen Zustand attribuierten Vernünftigkeit, teils durch den oben widerlegten und berichtigten Irrtum des Sextus, daß das, was allen (Subjekten) gemeinschaftlich erscheine, das Wahre und Gewisse sei, verleitet worden ist. Denn dann freilich könnte es scheinen, als müsse den Sinneswahrnehmungen, welche allen Menschen die Objekte ziemlich in derselben Weise erscheinen lassen, ein hoher Grad von Zuverlässigkeit zukommen. Wie wenig dies aber bei Heraklit der Fall war und sein konnte, läßt sich auch noch von einer anderen Seite her erschöpfend nachweisen. Will man die wahre Theorie Heraklits über die Sinneswahrnehmungen kennen lernen, so braucht man nur den platonischen Theaetetos zur Hand zu nehmen. Es kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. die Erörterung in § 37 über das Verhältnis dieses Dialogs zu Heraklit), daß die daselbst von Protagoras entwickelte Doktrin, daß die sinnliche Wahrnehmung nicht das Objekt selbst oder überhaupt irgend etwas für sich Bestehendes wahrnehme, sondern durch das *Zusammentreffen* einer von dem Objekte und einer von dem Subjekte — dem wahrnehmenden Sinne — ausgehenden *Bewegung entstehe*, daß also z. B., um die eigenen Worte des Theaetet herzusetzen

„— — Schwarz und Weiß und jede andere Farbe aus dem Zusammenstoßen der Augen mit einer gewissen Bewegung entsteht und, was wir jedesmal Farbe nennen, weder das Anstoßende noch das Angestoßene sein wird, sondern ein dazwischen jedem besonders Entstandenes" etc. (Theaet. p. 153, E. sqq.), — es kann nicht zweifelhaft sein, sagen wir, daß diese Theorie der Sinneswahrnehmungen durchaus nicht bloß Protagoras und den heraklitischen Sophisten, sondern dem Ephesier selbst angehört und ihm ihre Entstehung verdankt*). In der Tat ist nach der Doktrin Heraklits gar keine andere Auffassung der Sinneswahrnehmung möglich. Denn alles Seiende und Sinnliche war ihm in beständiger sinnlicher Veränderung und Bewegung begriffen, somit einerseits ebenso das seiende wahrzunehmende Objekt, als andererseits das sinnliche Organ, Auge, Ohr etc. und deren Funktionen. Die Wahrnehmung konnte ihm also gar nichts anderes als das Zusammentreffen dieser beiden sinnlichen Bewegungen sein. Eben deshalb konnte ihm die Wahrnehmung nicht ein objektiv und an sich Gültiges, sondern ein überhaupt erst durch den Prozeß dieses Zusammentreffens und somit ein einem jeden besonders Entstehendes[1]) sein. Dies bestätigt sich auch durch

*) Sehr richtig macht hierauf jetzt Zeller zuerst aufmerksam (p. 486, 1) mit den Worten: „und mag auch die bestimmtere Ausführung dieser Theorie erst von den Späteren wie Kratylus und Protagoras herrühren, so wird doch der Grundgedanke derselben, daß die sinnliche Wahrnehmung das Produkt aus der zusammentreffenden Bewegung des Gegenstandes und des Sinnes und deshalb ohne objektive Wahrheit sei, Heraklit selbst angehören."

[1]) Noch schärfer fast hebt dies Sokrates unmittelbar vor den aus dem Theaetetos angeführten Worten hervor: „Denke dir also, Bester, die Sache so, zuerst in Beziehung auf die

die Art, wie Plato a. a. O. diese Theorie vornimmt, unmittelbar nachdem er (vgl. § 23) die eigensten Dogmen des Ephesiers eben betrachtet hat, und wie er sie als mit diesen zusammenhängend ohne weiteres voraussetzt. Es bestätigt sich ferner durch das, was uns Theophrastus noch sagen wird, daß die Wahrnehmung der Dinge nach Heraklit „ἐν ἀλλοιώσει" im „Übergang derselben" geschähe. Es bestätigt sich endlich durch die damit vollkommen übereinstimmende Art, in der Heraklit in seinen eigenen Fragmenten die Sinne als „Lügenschmiede", als nicht möglicher- sondern notwendigerweise täuschend hinstellt, sowie dadurch, daß bei ihm der Begriff der Lüge und Unwahrheit überhaupt kein anderer war als der des Vertiefens des Subjektes in seine eigene Besonderheit, und dies nach ihm also auch bei der sinnlichen Wahrnehmung statthaben mußte, wenn sie eine das wahrnehmende Subjekt täuschende Funktion sein sollte.

Betrachten wir einen Augenblick das Hohe, was mit dieser Theorie der sinnlichen Wahrnehmung erlangt ist, so ist es ein gedoppeltes. Einerseits ist mit derselben seitens des apriorischen Gedankens schon den Erkenntnissen der physiologischen Wissenschaft vorausgeeilt und durch diese Philosophie der Bewegung anticipando im allgemeinen richtig erkannt worden, was von jener um so viel später dann bestätigt und nachgewiesen wurde, daß unsere Sinneswahrnehmungen nicht ein ruhiges Aufnehmen, sondern Veränderungen und Bewegungen der funktionierenden Organe selbst sind,

---

Augen; was du rote Farbe nennst, daß dies nicht selbst etwas besonderes ist, außerhalb deiner Augen, noch auch in deinen Augen, und daß du ihm ja keinen Ort anweisest, denn sonst wäre es schon irgendwo an einer bestimmten Stelle und beharrte und würde nicht bloß im Entstehen."

wie ja z. B. das Hören durch die Erregung von Schallwellen, das Sehen in einer auf unserer Netzhaut vor sich gehenden Veränderung besteht. Andererseits ist mit dieser Theorie in bezug auf die Sinneswahrnehmungen bereits ein dem modernen Kritizismus ganz analoger Standpunkt erobert, insofern wir nach derselben in der Wahrnehmung gleichfalls nicht das Ding an sich, sondern nur unsere Wahrnehmung davon, seine Reflexion in uns, wahrnehmen. —

In dieser Theorie selbst stimmt nun Protagoras mit Heraklit nur völlig überein, er bemächtigt sich nur der Theorie des Ephesiers. Der einzige und fundamentale Unterschied zwischen beiden in bezug hierauf ist, daß nach Heraklit die Sinneswahrnehmung, eben weil sie ein jedem Subjekte besonders Entstehendes ist, auch keiner Gültigkeit und Wahrheit fähig ist, sondern Schein und Irrtum, Hingebung an das Eigene und Besondere ist, während nach Protagoras in Übereinstimmung mit seinem Grundsatze „Aller Dinge Maß ist der Mensch", dessen dialektisch-genetische Entstehung aus der heraklitischen Philosophie später näher betrachtet werden wird (§§ 36, 37), eben deshalb jede beliebige Wahrnehmung als gleich richtig und wahr galt, und was einem scheine, dies auch für ihn vorhanden war.

Weil Brandis die oben explizierte Verwechslung des Sextus nicht bemerkt, gelangt er dazu, den Sextus um eines Berichtes willen tadeln zu müssen, der vorzüglich wahr und unangreifbar ist. Der Tadel, den Brandis über Sextus ausspricht, bezieht sich nämlich auf folgende Stelle desselben (adv. Math. VII, 126): „Heraklit aber hat, da doch der Mensch mit zwei Werkzeugen zur Erkenntnis der Wahrheit ausgerüstet erschien, mit der sinnlichen Wahrnehmung und der Vernunft, ähnlich den vorerwähn-

ten Physikern, die sinnliche Wahrnehmung für unzuverlässig gehalten. Die Vernunft dagegen stellt er als Kriterium auf — — — die Vernunft (*λόγον*) macht er zum Richter der Wahrheit, nicht aber j e d e b e l i e b i g e (*οὐ τὸν ὁποιονδήποτε*, d. h. nicht die s u b j e k t i v e), sondern die allgemeine und göttliche." — (*ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον*, sc. *λόγον*, d. h. den das All durchwaltenden Logos, das Gesetz des Prozesses).

Den Worten nach muß man freilich hier (außer in dem *θεῖος λόγος*) nichts Heraklitisches suchen wollen. Der Sache nach aber ist der Bericht durch und durch treu und wahr und nichts richtiger als diese E n t g e g e n s e t z u n g der sinnlichen Wahrnehmung und der vernünftigen Erkenntnis bei Heraklit. Fragmente und Zeugnisse zeigen um die Wette, daß Heraklit, gerade wie die Hegelsche Phänomenologie da, wo das Bewußtsein aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt hinüberreitet, die Forderung an das Bewußtsein gestellt habe, sich Hören und Sehen vergehen zu lassen. So berichtet Diog. L. IX, 7: *τὴν δὲ οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι.* „Das Wähnen, sagte er, sei eine heilige Krankheit und das Gesicht l ü g e." Die Lüge, mit welcher das Auge uns täuscht, besteht eben darin, daß es uns alles, während es perennierendes Prozessieren und in sein Gegenteil Umschlagen ist, als unbewegte und beharrende Objekte erscheinen läßt, wodurch eben jenes subjektive, alles als ein Festes und für sich seiendes einzelne auffassende Wähnen erzeugt wird.

Ganz mit Unrecht meint Schleiermacher (p. 365), dieser Ausspruch, daß das Gesicht lüge, sei einzuschränken auf die Fälle, „wo es gegen die allgemeine Anschauung des Flusses aller Dinge mit dem Scheine einer Beharrlichkeit und eines Bestehens des einzelnen täuscht." Dies

hängt mit Schleiermachers Verkennung des heraklitischen Grundgedankens, und der heraklitischen Bewegung selbst zusammen. Allemal und stets gewährt das Auge diese Täuschung und läßt die Dinge als beharrende erscheinen. Denn auch wo es die Dinge in Bewegung zeigt, z. B. beim Fließen eines Stromes, hat diese sinnliche Ortsbewegung doch gar nichts mit der heraklitischen Bewegung zu schaffen, welche absolute *μεταβολή*, beständige Umwandlung der Dinge in einander ist, und diesen kontinuierlichen Umwandlungsprozeß eines jeden in sich selbst bringt das Auge nirgends zur Wahrnehmung.

So führt uns Sextus a. a. O. zum Beleg seines Berichtes ein Fragment des Ephesiers an: *ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει λέγων κατὰ λέξιν „„κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων““*, aber die sinnliche Wahrnehmung tadelt er wörtlich sagend: „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und Ohren derer, die ungebildete (rohe) Seelen haben“ *).

*) Gestützt auf eine von ihm zuerst angeführte Stelle des Athenaeus V, p. 178, f.: *„δεῖ τὸν χαρίεντα μήτε ῥυπᾶν μήτε αὐχμᾶν μήτε βορβόρῳ χαίρειν καθ' Ἡράκλειτον“* „man müsse sich nicht — — des Kotes freuen nach Heraklit“ will Bernays, Rhein. Mus. IX: 262 sqq. das Bruchstück so umändern: *„ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα, βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος“* „wenn Schlamm die Seelen einnimmt.“ Mit Recht hat sich bereits Zeller p. 486, 4 gegen diese Konjektur ausgesprochen. Gegen Bernays Bemerkung, daß bei Heraklit schwerlich bereits das Wort Barbar die Bedeutung „roh“ gehabt haben dürfe, erwidert Zeller: „Diese braucht man ihm aber auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht zu geben, man wird vielmehr einen besseren Sinn erhalten, wenn man es in seiner ursprünglichen Bedeutung nimmt: einer, der meine Sprache nicht versteht und dessen Sprache ich nicht verstehe. Heraklit sagt dann in seiner bildlichen Ausdrucksweise: „es nützt nichts zu hören, wenn

Dasselbe Fragment findet sich noch bei Stob. Serm. Tit. IV, p. 55, T. I, p. 114, Gaisf., wo es nach Schleiermachers Bemerkung aus Sextus zu verbessern (nämlich μάρτυρες einzuschalten und das erklärende ἀφρόνων hinauszuwerfen) ist. — Umsonst würde es sein, einwenden zu wollen, daß nach diesem Bruchstück die sinnliche Wahrnehmung doch nicht als unbedingt unzuverlässig erscheine, da sie nur bei *rohen* Seelen als ein schlechter Zeuge hingestellt werde, bei den somit zur wahrhaften Erkenntnis gelangten Seelen der Wahrheit empfänglich sein könne. Denn wenn die Sinneswahrnehmung durch eine anderswoher geschöpfte Erkenntnis, deren Organ zu untersuchen uns noch übrig bleibt, durch eine bereits zur wahren Vernunfteinsicht gebildete Seele korrigiert werden muß, um *nicht* zu täuschen, so bleibt für die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne *als solcher* eben nur die Lüge und Täuschung.

Auch Tertullianus bezeugt in einer bisher unbeachtet gebliebenen Stelle diese Verwerfung der Sinne bei Heraklit, de anima c. 17, p. 318, ed. Rig. Visus est et auditus et odoratus et gustus et tactus. Horum fidem Academici durius damnant; secundum quosdam et Heraclitus et Diocles et Empedocles.

In demselben Sinne ist auch zweifelsohne das Fragment bei Clemens zu fassen: „Θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες, ὕπνος“ (Strom. III, c. 3, p. 186, Sylb., p. 520, Pott.). „*Tod ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend, Traum.*“ Der Gedankenzusammenhang ist nämlich wohl

---

die Seele die Sprache, welche das Ohr vernimmt, *nicht versteht*,“ worauf Zeller richtig übersetzt: „schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie *unverständige* Seelen haben.“

jedenfalls dieser: Überall täuschen wir uns, indem wir glauben Festes, Bestehendes wahrzunehmen, während es in Wahrheit beständiges Untergehen ist, was wir zu Gesichte bekommen, denn was wir wachend sehen und für Leben halten, ist nur perennierendes Sterben, beständiges Vergehen seiner selbst, und was wir im Schlafe für feste auf sich beruhende Gegenstände halten, sind nur haltlose, vorüberrauschende Träume*). Die wirklichen Gegenstände, die wir im Wachen erblicken, sind aber (denn dieser Gedanke scheint uns vielleicht noch implizite in dem Fragmente liegen zu können), da sie nur im fortwährenden Sterben und Vergehen ihr Dasein haben, nicht fester und beharrender als selbst die Träume.

Clemens hat also ganz recht und das Fragment diesmal weit richtiger als Schleiermacher erfaßt[1]), wenn er

*) In umgekehrtem Sinne nimmt Zeller p. 485 die von Clemens angeführten Worte, indem er sie paraphrasiert: „sie (die Sinne) lassen uns als ein Totes und Starres erscheinen, was in Wahrheit das Lebendigste und Beweglichste ist," und dann übersetzt „wie wir im Schlaf Traumartiges sehen, so sehen wir im Wachen Totes." Nach dieser Auffassung wird uns nämlich der *θάνατος*, den wir überall sähen, nur durch die Sinne vorgespiegelt. Nach der obigen Auffassung dagegen ist gerade die objektive Wahrheit des Daseins, welches uns nur die Sinne als ein Leben und Bestehen vorspiegeln, diese: beständiges Sterben (*θάνατος*) zu sein. — Es scheint uns dies dem Sinne des Fragmentes entsprechender, schon weil man einerseits doch schwerlich sagen kann, daß uns die Sinne die Welt und Natur als tot erscheinen lassen und weil es andererseits mißlich ist, das Subjekt *θάνατος* als „Totes" nehmen zu sollen, statt für den Prozeß und Akt des Sterbens.

[1]) Diese Auffassung dürfte sich auch noch durch den Vergleich mit einer sehr heraklitisierenden Stelle bei Philo bestätigen, de Josepho p. 544, T. II, p. 59, Mang.: — — *ἄλλὰ τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον οὐ κοιμωμένων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐγρηγορότων εἰωθὼς ἀκριβοῦν·*

vor Anführung desselben sagt: „Wie? Nennt nicht auch Heraklit die Genesis Tod?“ wogegen Schleiermacher p. 473 merkwürdigerweise Einsprache tut mit den Worten: „Und nicht hat er, wie Clemens meint, die γένεσιν gewollt θάνατος nennen, sondern das nicht mehr Werdende, Erstarrte.“ Dies ist in doppelter Hinsicht falsch. Daß Heraklit das Leben immerwährendes Sterben genannt, wissen wir ja aus einer ganzen Reihe von Bruchstücken, welche diese Identität von Leben und Tod behandeln, so daß man schon an und für sich nicht berechtigt wäre, einen anderen Sinn in die Stelle bringen zu wollen. Einen solchen duldet diese aber auch gar nicht; denn das, was wir „wachend sehen“, ist doch durchaus nicht, wie aus Schleiermachers Worten folgen würde, „das nicht mehr Werdende, Erstarrte“, was bei Heraklit höchstens nur vom Leichname gelten könnte, sondern es ist im Gegenteil in

---

ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος· ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν καὶ γευόμενοι ἢ ἁπτόμενοι οὔτε γευόμεθα οὔτε ἁπτόμεθα, λέγοντες οὐ λέγομεν — — — οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν παρεγρηγορότων αἱ φαντασίαι τοῖς ἐνυπνίοις ἐοίκασιν· ἦλθον, ἀπῆλθον, ἐφάνησαν, ἀπεπήδησαν, πρὶν καταληφθῆναι βεβαίως, ἀπέπτησαν. — — Οὗτος ἦν ὁ ποτὲ βρέφος καὶ μετὰ ταῦτα παῖς, εἶτα ἔφηβος, εἶτα μειράκιον καὶ νεανίας αὖθις, εἶτ' ἀνὴρ καὶ γέρων ὕστατον ἀλλ οὐ πάντ' ἐκεῖνα· οὐκ ἐν μὲν παιδὶ τὸ βρέφος ὑπεξῆλθεν, ὁ δὲ παῖς ἐν παρήβῳ, ὁ δ' ἔφηβος ἐν μειρακίῳ, τὸ δὲ μειράκιον ἐν νεανίᾳ, ἐν ἀνδρὶ δὲ ὁ νεανίας, ἀνὴρ δὲ ἐν γέροντι γῆρας δ' ἐπὶ τελευτῇ; Τάχα μέντοι τάχα καὶ τῶν ἡλικιῶν ἑκάστη παραχωροῦσα τοῦ κράτους τῇ μετ' αὐτὴν προαποθνάσκει, τῆς φύσεως ἡμᾶς ἀναδιδασκούσης ἡσυχῇ μὴ δεδιέναι τὸν ἐπὶ πᾶσι θάνατον, ἐπειδὴ τοὺς προτέρους εὐμαρῶς ἠνέγκαμεν, τὸν βρέφους, τὸν παιδός, τὸν ἐφήβου, τὸν μειρακίου, τὸν νεανίου, τὸν ἀνδρός· ὧν οὐδεὶς ἔτ' ἐστι γήρως ἐπίσταντος. Τὰ δὲ ἄλλα ὅσα περὶ τὸ σῶμα οὐκ ἐνυπνία; κτλ.

rastloser Bewegung und Umwandlung begriffen, wenn auch die Augen dieselbe nicht wahrzunehmen vermögen und ihm den Schein eines festen Bestehens leihen.

In diesem Zusammenhang gehört daher auch unbedingt ein Fragment, welches nicht nur von Clemens, der es uns aufbewahrt hat, sondern auch von allen Späteren trotz seiner Einfachheit merkwürdig mißdeutet worden ist (Strom. V, c. 1, p. 235, Sylb., p. 649, Pott.): „*Δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας*“ *ὁ Ἐφέσιός φησιν· οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*“.

Clemens meint also ganz ernstlich, daß hier von lügnerischen Subjekten und deren Fegefeuerbestrafung die Rede sei. — Schleiermacher will verbessern *δοκέοντα γὰρ ... γινώσκειν φυλάσσει* und übersetzt (p. 352). „Das Scheinbare vermeidet der Trefflichste im Erkennen, und Strafe wird ergreifen, welche Falsches erfinden und bezeugen.“

Allein was die Änderung des Textes*) betrifft, so ist sie nicht nur unberechtigt, sondern auch nicht genügend, da, abgesehen von der Bedenklichkeit der Konstruktion *φυλάσσει γινώσκειν*, der Übersetzung zufolge das Partizipium *γινώσκων* erfordert würde. Die Schleiermachersche Textesänderung würde nicht zu der Übersetzung „im Erkennen“ berechtigen, sondern die Übersetzung erheischen: „das Scheinbare vermeidet der Trefflichste zu erkennen“, was natürlich sinnwidrig wäre. Zu der Änderung des Textes hat sich aber Schleiermacher überhaupt nur dadurch ver-

*) Diese wird auch von Zeller p. 487, 4 gebilligt, der das Fragment gleichfalls als einen Protest auffaßt „gegen den Leichtsinn, der mit der Wahrheit sein frevelhaftes Spiel treibt.“

ἑαυτοῦ σοφίην πολυμαθίην κακοτεχνίην: „Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, hat Forschung getrie-

---

wirft; wir haben daselbst bereits die Ansicht entwickelt, daß Heraklit unter diesem Eklektizismus des Pythagoras nichts anderes meint, als die von Pythagoras bekanntlich allüberallher aus dem Orient von Ägyptern, Persern, Chaldäern etc. eingeholten astronomischen, astrologischen, mathematischen und religiösen Kunden, Überlieferungen und Vorstellungen; daß der Gegensatz, der in dieser Hinsicht zwischen Pythagoras und Herakleitos stattfindet der ist, daß es sich bei Pythagoras noch um jenen Stoff als solchen handelt, während er bei Heraklit zum bloßen Substrat selbständiger spekulativer Ausbeutung, zur bloßen gleichgültigen und durchsichtgen Hülle der Darstellung seines einen Begriffes herabsinkt (vgl. Bd. I, Kap. II, §§ 10, 11 und sonst).

Gehen wir hierauf an die uns beschäftigende Stelle, so ist es klar, daß dieselbe, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, das nicht beweist, was sie nach Diogenes beweisen soll, nämlich ein Schriftstellertum des Pythagoras; ferner hat Schleiermacher auch darin recht, daß die Stelle ursprünglich nicht um des Pythagoras Schriftstellertum zu beweisen, sondern von dem, den Diogenes aus der zweiten oder dritten Hand hier ausschreibt, zu dem Zwecke ausgeschrieben ist, um zu zeigen, wie Heraklit den Pythagoras behandle. Allein nach allen diesen Vordersätzen steht es fest, daß die fraglichen Worte κ. ε. τ. τ. σ. von Diogenes vorgefunden worden sind; sie sind gerade die, durch deren Anführung er sein Thema beweisen will. Mögen diese Worte nun Heraklit selbst, mögen sie nun dem von Diogenes Ausgeschriebenen angehören — in beiden Fällen müssen sie einen Sinn haben. Würden sie Herakleitos angehören, — was wir ebensowenig annehmen als Schleiermacher — so müßten zwischen dem ersten und zweiten Satze des Fragmentes Worte ausgefallen sein. Denn die Worte „und diese Aufzeichnungen auswählend und verbindend (ἐκλεξάμενος) machte er seine Weisheit zu einer Vielwisserei" etc., setzen notwendig voraus, daß zwischen dem ersten und zweiten Satze Herakleitos irgendwelche Schriften oder Aufzeichnungen irgendwie bezeichnet habe, auf welche sich

ben am meisten von allen Menschen und hat seine Weisheit gemacht zu einer Vielwis-

---

das ταύτας τὰς συγγραφάς zurückbezieht, und in bezug auf die eben Herakleitos dem Pythagoras kompilatorische (wenn auch nicht schriftliche) Tätigkeit und Eklektizismus vorwirft. Allein ganz dasselbe muß auch der Fall sein, wenn die Worte statt Heraklit vielmehr nur dem Ausschreiber desselben angehören. Schleiermacher sagt: „Dieser (Ausschreiber) faßte, was (bei Heraklit) zwischen dem ersten und letzten Satze stand und nicht zu seinem Zwecke gehörte, in den Worten καὶ . . . συγγραφάς zusammen." Ganz recht! Allein diese Worte müssen dann aber wirklich zusammenfassen, was bei Heraklit selbst weitläufiger zwischen dem ersten und zweiten Satze gesagt war. Sie können nicht als sinnlos und unmotiviert in den Text des Ausschreibers geflossen angesehen werden, und um so weniger, als durch den ihnen vorhergehenden wie nachfolgenden heraklitischen Satz, durch die dem Pythagoras vor allen anderen eingeräumte Bemühung um Kenntnis und die Qualifikation dieser von ihm infolgedessen erlangten Kenntnis als einer schlechten Vielwisserei, ihr Sinn im allgemeinen durchaus gerechtfertigt und aufrecht gehalten wird. — Heraklit muß also — und wie schade ist es dann, daß uns gerade diese Stelle nicht vollständig erhalten ist — zwischen dem ersten und zweiten Satze Aufzeichnungen und Schriften wenn auch nur ganz im allgemeinen bezeichnet haben, an denen, nach ihm, Pythagoras zum Eklektiker und Sammler geworden ist. Der Ausschreiber läßt diese nähere Bezeichnung dieser Schriften, sie in ein ταύτας τὰς συγγραφάς zusammenfassend, als zu seinem Zwecke nicht gehörig weg, und Diogenes macht das Mißverständnis, daß er glaubt, es sei von Schriften die Rede, die Pythagoras geschrieben habe, wo vielmehr nur von solchen die Rede ist, aus denen er sich seine Weisheit unselbständig zusammengesetzt habe. —

Ob diese συγγραφαί, die nach unserer Vermutung Heraklit hier irgendwie näher angedeutet hatte, übereinstimmend mit dem, was uns die Späteren über Pythagoras erzählen, die Aufzeichnungen ägyptischer, chaldäischer, babylonischer etc. Priester

serei und schlechten Kunst"[1]), (d. h. die Weisheit, die er sich auf diesem Wege bildete, war nichts anderes als eine Vielwisserei etc.).

Wie charakteristisch Herakleitos in diesem Fragmente den Unterschied zwischen seiner eigenen und des Pythagoras historischer Bedeutung und Stellung hervorhebt, wie er ihm darin vorwirft, statt den einen „alles durch alles leitenden" Gedanken des Universums zu begreifen und einen solchen ihm ureigentümlichen Gedanken zu einem Universalsystem zu entwickeln, vielmehr in seiner Philosophie einem unselbständigen, halb positiven, halb geistigen, überall hergeholten Eklektizismus zu huldigen, haben wir schon früher (Bd. I, p. 577, 1) Gelegenheit gehabt zu besprechen und wird in der Anmerkung unten näher berührt. —

Diesen Fragmenten über die Vielwisserei[2]) muß man

---

waren, muß, trotz der hohen Wahrscheinlichkeit der Sache, beim Mangel positiver Beweise auf sich beruhen bleiben.

[1]) Die *κακοτεχνίη* scheint vielleicht noch eine besondere Beziehung auf das mathematische Element bei Pythagoras zu haben. Denn daß Herakleitos dieser Wissenschaft, sofern sie Philosophie sein wollte, sehr abgeneigt war, scheint wohl deutlich aus den Worten hervorzugehen, die im Theaetet (p. 180, B.) Sokrates dem Theodoros, der ja Mathematiker ist, nach der von diesem gegebenen ergötzlichen Schilderung der Heraklitiker entgegnet: „Vielleicht, Theodoros, hast du die Männer nur gesehen, wenn sie Krieg führen, bist aber nicht mit ihnen gewesen, wenn sie Frieden halten; denn dir sind sie nicht eben Freund (*οὐ γάρ σοι ἑταῖροί εἰσι*)." — Auch scheint ein solcher Gegensatz gegen jene Disziplin bei der spekulativen Natur der heraklitischen Philosophie nur äußerst erklärlich und wahrscheinlich, und steht dem auch keineswegs das vereinzelte, Bd. I, p. 168, betrachtete Fragment entgegen.

[2]) Das früher in Stob. Serm. Tit. 34, p. 216, ed. Lgd. ohne Namen angeführte Fragment über die *πολυμαθίη*, welches

aber, um Heraklit nicht unrecht zu tun, sofort einen anderen bisher übersehenen Ausspruch von ihm entgegensetzen, den uns Clemens (Strom. V, c. 14, p. 262, Sylb., p. 733, Pott.) berichtet: *Χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι, καθ' Ἡράκλειτον· καὶ τῷ ὄντι ἀνάγκη·* „Denn wohl müssen gar vieler Dinge Wisser sein weisheitliebende Männer, nach Herakleitos." Der Ephesier übersah also die strenge Notwendigkeit eines ausgebreiteten positiven Wissens für den Philosophen und das wechselwirkige wenn auch dienende Verhältnis, in welchem dasselbe zur Erkenntnis des Gedankens steht, durchaus nicht; und wie wäre das auch möglich gewesen bei jemandem, der die eigenen Einfälle des Individuums nur Träume nannte, sie für das Prinzip alles Wahns und Verwerflichen hielt und nur in der strengen Objektivität des Universums das Prinzip aller Erkenntnis, das Wahre und Gute sah! Am genialsten und treffendsten aber äußert sich Heraklit über dies Verhältnis des positiven Wissens zum Wissen des Gedankens in einem Fragment — denn nur in diesem Zusammenhange dürfte wohl, wie wir nicht anstehen zu behaupten, das nachfolgende Bruchstück in seinem Werke gestanden haben — welches uns sowohl Clemens (Strom. IV, c. 2, p. 204, Sylb., p. 565, Pott.), als Theodoret Vol. IV, p. 716, ed. Hal. berichten. *„Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον."*

Schleiermacher p. 344 Gataker folgend nicht abgeneigt ist, Heraklit zuzusprechen, Valkenaer aber dem Demokrit, gehört keinem von beiden, sondern dem Anaxarchos an, dessen Namen die Gaisfordsche Ausgabe, der edit. princeps von Victor Trincavellus folgend, dem Fragmente voranstellt und dessen Namen sich auch noch in dem von uns benutzten Venet. 1553, bewerkstelligten Wiederabdruck der Trincavellischen Ausgabe vor dem Fragmente befindet.

„Denn auch die Goldsuchenden, sagt Herakleitos, graben viel Erde auf und finden weniges,“ ein Fragment, in welchem wir nur ein schönes, von Heraklit gebrauchtes Bild erblicken für die verhältnismäßig geringe Gedankenausbeute — und für den vielen positiven Stoff, der dennoch notwendig durchwühlt werden muß, um zu dieser Gedankenausbeute zu gelangen.

---

§ 32. Organ und Methode des Erkennens. Die Sinne.

Wenn demnach das Erkennen darin besteht, die Objekte nicht als beharrende, sondern als ineinander übergehende und jedes als sich in alles andere umwandelnd zu erfassen, womit zugleich die Erkenntnis des einen allein und wahrhaft Allgemeinen gegeben ist, des vernünftigen Gesetzes, welches allein alles durch alles leitet und weltbildend das All durchwaltet — wenn also das Erkennen nach seinem Inhalt bei Heraklit ebenso konkret als wahr bestimmt ist, so fragt sich doch noch, welches ist das formale Prinzip dieser Erkenntnis in uns? durch welche Tätigkeit werden wir uns der Gegenständlichkeit als im beständigen Wandel und Prozeß befindlich bewußt? Sind es zuvörderst die Sinne, die uns diese Erkenntnis gewähren?

Schon apriorisch ergibt sich mit großer Gewißheit, daß die Sinne dem Ephesier unmöglich als Organ dieser Erkenntnis gegolten haben können. Denn das Wesen der Sinne besteht gerade darin, daß sie uns die Objekte als beharrende und als ein ruhiges Bestehen vorspiegeln und, was hiermit identisch ist (denn im heraklitischen Gedanken fällt notwendig der Begriff des Be-

harrens mit dem Begriff der Einzelheit, die Bewegung mit dem Allgemeinen zusammen), jeden Gegenstand als einen e i n z e l n e n , für sich bestehenden und sein Gegenteil ausschließenden erscheinen lassen. Dies war ja aber dem Heraklit gerade das falsche Wähnen, der absolute Irrtum. Unbegreiflich ist es daher, wie nicht nur Ritter, sondern auch Brandis I, p. 172 sqq., Sextus mit großem Unrecht tadelnd, die Sinne als Organ der Erkenntnis bei Heraklit gelten lassen wollen. „Auf diese Weise — sagt Brandis — mußte er auch den Unterschied einer niederen und höheren Erkenntnis anerkennen und bezeichnen — — Mithin ist die höhere Erkenntnis n i c h t d e r s i n n l i c h e n e n t g e g e n g e s e t z t , wie Sextus w ä h n t , sondern auch diese hat an jener Teil“ etc. Wir nennen diesen Irrtum schwer begreiflich, weil er den positivsten Zeugnissen und F r a g m e n t e n über die absolute Trüglichkeit der Sinneswahrnehmungen so völlig widerspricht und weil es auch bei Heraklit keine höhere und niedere Erkenntnis gab und geben konnte *). Der absolute Charakter dieser Philosophie duldete nur e i n e Erkenntnis, die wahre und absolute,

*) Dies und die nachstehende Entwicklung kann auch in keiner Weise beeinträchtigt werden durch das neue jetzt bei Pseudo-Origenes IX, p. 281 vorliegende Fragment „*ὅσων ἀκοὴ, ὄψις μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*“ „das, was sich hören, sehen, erkennen läßt, das ziehe ich vor.“ Viel zu abgerissen teilt uns der Kirchenschriftsteller das Bruchstück mit, als daß man mit einiger Sicherheit den Zusammenhang dieses Satzes bei Heraklit sollte bestimmen können. Aber daß er in keiner Kollision mit dem Obigen steht, ist durch das *μάθησις* offenbar. Denn dies zeigt klar, daß sich die Stelle nicht mit dem Verhältnis der Sinneswahrnehmungen zum Erkennen beschäftigt, sondern in ihr das, was wahrgenommen und erkannt werden kann, entgegengesetzt wird solchem, wovon überhaupt gar keine Wahrnehmung noch Erkenntnis möglich sei.

die Welt als Prozeß begreifende! Alles andere war ihm nach seinen eigensten urkundlichen Worten absoluter Irrtum, Traum, Schlaf, Dünkel, Lüge, Unvernunft, Krankheit und jenes eitle Wähnen, wegen dessen er jedem, der darin begriffen, sich aus Scham das Haupt zu verhüllen befahl. Es ist also unmöglich bei Heraklit von zwei Arten der Erkenntnis, einer höheren und einer niederen, die auch noch Erkenntnis sein sollte, reden zu wollen.

Jener Irrtum ist aber insofern vollkommen begreiflich, als Brandis dazu teils durch sein eigenes Mißverständnis der von Heraklit dem wachen Zustand attribuierten Vernünftigkeit, teils durch den oben widerlegten und berichtigten Irrtum des Sextus, daß das, was allen (Subjekten) gemeinschaftlich erscheine, das Wahre und Gewisse sei, verleitet worden ist. Denn dann freilich könnte es scheinen, als müsse den Sinneswahrnehmungen, welche allen Menschen die Objekte ziemlich in derselben Weise erscheinen lassen, ein hoher Grad von Zuverlässigkeit zukommen. Wie wenig dies aber bei Heraklit der Fall war und sein konnte, läßt sich auch noch von einer anderen Seite her erschöpfend nachweisen. Will man die wahre Theorie Heraklits über die Sinneswahrnehmungen kennen lernen, so braucht man nur den platonischen Theaetetos zur Hand zu nehmen. Es kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. die Erörterung in § 37 über das Verhältnis dieses Dialogs zu Heraklit), daß die daselbst von Protagoras entwickelte Doktrin, daß die sinnliche Wahrnehmung nicht das Objekt selbst oder überhaupt irgend etwas für sich Bestehendes wahrnehme, sondern durch das Zusammentreffen einer von dem Objekte und einer von dem Subjekte — dem wahrnehmenden Sinne — ausgehenden Bewegung entstehe, daß also z. B., um die eigenen Worte des Theaetet herzusetzen

„— — Schwarz und Weiß und jede andere Farbe aus dem Zusammenstoßen der Augen mit einer gewissen Bewegung entsteht und, was wir jedesmal Farbe nennen, weder das Anstoßende noch das Angestoßene sein wird, sondern ein dazwischen jedem besonders Entstandenes" etc. (Theaet. p. 153, E. sqq.), — es kann nicht zweifelhaft sein, sagen wir, daß diese Theorie der Sinneswahrnehmungen durchaus nicht bloß Protagoras und den heraklitischen Sophisten, sondern dem Ephesier selbst angehört und ihm ihre Entstehung verdankt *). In der Tat ist nach der Doktrin Heraklits gar keine andere Auffassung der Sinneswahrnehmung möglich. Denn alles Seiende und Sinnliche war ihm in beständiger sinnlicher Veränderung und Bewegung begriffen, somit einerseits ebenso das seiende wahrzunehmende Objekt, als andererseits das sinnliche Organ, Auge, Ohr etc. und deren Funktionen. Die Wahrnehmung konnte ihm also gar nichts anderes als das Zusammentreffen dieser beiden sinnlichen Bewegungen sein. Eben deshalb konnte ihm die Wahrnehmung nicht ein objektiv und an sich Gültiges, sondern ein überhaupt erst durch den Prozeß dieses Zusammentreffens und somit ein einem jeden besonders Entstehendes [1]) sein. Dies bestätigt sich auch durch

*) Sehr richtig macht hierauf jetzt Zeller zuerst aufmerksam (p. 486, 1) mit den Worten: „und mag auch die bestimmtere Ausführung dieser Theorie erst von den Späteren wie Kratylus und Protagoras herrühren, so wird doch der Grundgedanke derselben, daß die sinnliche Wahrnehmung das Produkt aus der zusammentreffenden Bewegung des Gegenstandes und des Sinnes und deshalb ohne objektive Wahrheit sei, Heraklit selbst angehören."

[1]) Noch schärfer fast hebt dies Sokrates unmittelbar vor den aus dem Theaetetos angeführten Worten hervor: „Denke dir also, Bester, die Sache so, zuerst in Beziehung auf die

die Art, wie Plato a. a. O. diese Theorie vornimmt, unmittelbar nachdem er (vgl. § 23) die eigensten Dogmen des Ephesiers eben betrachtet hat, und wie er sie als mit diesen zusammenhängend ohne weiteres voraussetzt. Es bestätigt sich ferner durch das, was uns Theophrastus noch sagen wird, daß die Wahrnehmung der Dinge nach Heraklit *„ἐν ἀλλοιώσει"* im „Übergang derselben" geschähe. Es bestätigt sich endlich durch die damit vollkommen übereinstimmende Art, in der Heraklit in seinen eigenen Fragmenten die Sinne als „Lügenschmiede", als nicht möglicher- sondern notwendigerweise täuschend hinstellt, sowie dadurch, daß bei ihm der Begriff der Lüge und Unwahrheit überhaupt kein anderer war als der des Vertiefens des Subjektes in seine eigene Besonderheit, und dies nach ihm also auch bei der sinnlichen Wahrnehmung statthaben mußte, wenn sie eine das wahrnehmende Subjekt täuschende Funktion sein sollte.

Betrachten wir einen Augenblick das Hohe, was mit dieser Theorie der sinnlichen Wahrnehmung erlangt ist, so ist es ein gedoppeltes. Einerseits ist mit derselben seitens des apriorischen Gedankens schon den Erkenntnissen der physiologischen Wissenschaft vorausgeeilt und durch diese Philosophie der Bewegung anticipando im allgemeinen richtig erkannt worden, was von jener um so viel später dann bestätigt und nachgewiesen wurde, daß unsere Sinneswahrnehmungen nicht ein ruhiges Aufnehmen, sondern Veränderungen und Bewegungen der funktionierenden Organe selbst sind,

---

Augen: was du rote Farbe nennst, daß dies nicht selbst etwas besonderes ist, außerhalb deiner Augen, noch auch in deinen Augen, und daß du ihm ja keinen Ort anweisest, denn sonst wäre es schon irgendwo an einer bestimmten Stelle und beharrte und würde nicht bloß im Entstehen."

wie ja z. B. das Hören durch die Erregung von Schallwellen, das Sehen in einer auf unserer Netzhaut vor sich gehenden Veränderung besteht. Andererseits ist mit dieser Theorie in bezug auf die Sinneswahrnehmungen bereits ein dem modernen Kritizismus ganz analoger Standpunkt erobert, insofern wir nach derselben in der Wahrnehmung gleichfalls nicht das Ding a n s i c h, sondern nur unsere Wahrnehmung davon, seine Reflexion in uns, wahrnehmen. —

In dieser Theorie selbst stimmt nun Protagoras mit Heraklit nur völlig überein, er bemächtigt sich nur der Theorie des Ephesiers. Der einzige und fundamentale Unterschied zwischen beiden in bezug hierauf ist, daß nach Heraklit die Sinneswahrnehmung, eben weil sie ein jedem Subjekte besonders Entstehendes ist, auch keiner Gültigkeit und Wahrheit fähig ist, sondern Schein und Irrtum, Hingebung an das Eigene und Besondere ist, während nach Protagoras in Übereinstimmung mit seinem Grundsatze „Aller Dinge Maß ist der Mensch", dessen dialektisch-genetische Entstehung aus der heraklitischen Philosophie später näher betrachtet werden wird (§§ 36, 37), eben deshalb jede beliebige Wahrnehmung als gleich richtig und wahr galt, und was einem scheine, dies auch für ihn vorhanden war.

Weil Brandis die oben explizierte Verwechslung des Sextus nicht bemerkt, gelangt er dazu, den Sextus um eines Berichtes willen tadeln zu müssen, der vorzüglich wahr und unangreifbar ist. Der Tadel, den Brandis über Sextus ausspricht, bezieht sich nämlich auf folgende Stelle desselben (adv. Math. VII, 126): „Heraklit aber hat, da doch der Mensch mit zwei Werkzeugen zur Erkenntnis der Wahrheit ausgerüstet erschien, mit der sinnlichen Wahrnehmung und der Vernunft, ähnlich den vorerwähn-

ten Physikern, die sinnliche Wahrnehmung für unzuverlässig gehalten. Die Vernunft dagegen stellt er als Kriterium auf — . — — die Vernunft (*λόγον*) macht er zum Richter der Wahrheit, nicht aber jede beliebige (*οὐ τὸν ὁποιονδήποτε*, d. h. nicht die subjektive), sondern die allgemeine und göttliche." — (*ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον*, sc. *λόγον*, d. h. den das All durchwaltenden Logos, das Gesetz des Prozesses).

Den Worten nach muß man freilich hier (außer in dem *θεῖος λόγος*) nichts Heraklitisches suchen wollen. Der Sache nach aber ist der Bericht durch und durch treu und wahr und nichts richtiger als diese Entgegensetzung der sinnlichen Wahrnehmung und der vernünftigen Erkenntnis bei Heraklit. Fragmente und Zeugnisse zeigen um die Wette, daß Heraklit, gerade wie die Hegelsche Phänomenologie da, wo das Bewußtsein aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt hinüberreitet, die Forderung an das Bewußtsein gestellt habe, sich Hören und Sehen vergehen zu lassen. So berichtet Diog. L. IX, 7: *τήν δὲ οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι.* „Das Wähnen, sagte er, sei eine heilige Krankheit und das Gesicht lüge." Die Lüge, mit welcher das Auge uns täuscht, besteht eben darin, daß es uns alles, während es perennierendes Prozessieren und in sein Gegenteil Umschlagen ist, als unbewegte und beharrende Objekte erscheinen läßt, wodurch eben jenes subjektive, alles als ein Festes und für sich seiendes einzelne auffassende Wähnen erzeugt wird.

Ganz mit Unrecht meint Schleiermacher (p. 365), dieser Ausspruch, daß das Gesicht lüge, sei einzuschränken auf die Fälle, „wo es gegen die allgemeine Anschauung des Flusses aller Dinge mit dem Scheine einer Beharrlichkeit und eines Bestehens des einzelnen täuscht." Dies

hängt mit Schleiermachers Verkennung des heraklitischen Grundgedankens, und der heraklitischen Bewegung selbst zusammen. Allemal und stets gewährt das Auge diese Täuschung und läßt die Dinge als beharrende erscheinen. Denn auch wo es die Dinge in Bewegung zeigt, z. B. beim Fließen eines Stromes, hat diese sinnliche Ortsbewegung doch gar nichts mit der heraklitischen Bewegung zu schaffen, welche absolute *μεταβολή*, beständige Umwandlung der Dinge in einander ist, und diesen kontinuierlichen Umwandlungsprozeß eines jeden in sich selbst bringt das Auge nirgends zur Wahrnehmung.

So führt uns Sextus a. a. O. zum Beleg seines Berichtes ein Fragment des Ephesiers an: *ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει λέγων κατὰ λέξιν „„κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων““*, aber die sinnliche Wahrnehmung tadelt er wörtlich sagend: „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und Ohren derer, die ungebildete (rohe) Seelen haben“ *).

*) Gestützt auf eine von ihm zuerst angeführte Stelle des Athenaeus V, p. 178, f.: *„δεῖ τὸν χαρίεντα μήτε ῥυπᾶν μήτε αὐχμᾶν μήτε βορβόρῳ χαίρειν καθ' Ἡράκλειτον“* „man müsse sich nicht — — des Kotes freuen nach Heraklit“ will Bernays, Rhein. Mus. IX: 262 sqq. das Bruchstück so umändern: *„ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα, βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος“* „wenn Schlamm die Seelen einnimmt.“ Mit Recht hat sich bereits Zeller p. 486, 4 gegen diese Konjektur ausgesprochen. Gegen Bernays Bemerkung, daß bei Heraklit schwerlich bereits das Wort Barbar die Bedeutung „roh“ gehabt haben dürfe, erwidert Zeller: „Diese braucht man ihm aber auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht zu geben, man wird vielmehr einen besseren Sinn erhalten, wenn man es in seiner ursprünglichen Bedeutung nimmt: einer, der meine Sprache nicht versteht und dessen Sprache ich nicht verstehe. Heraklit sagt dann in seiner bildlichen Ausdrucksweise: „es nützt nichts zu hören, wenn

Dasselbe Fragment findet sich noch bei Stob. Serm. Tit. IV, p. 55, T. I, p. 114, Gaisf., wo es nach Schleiermachers Bemerkung aus Sextus zu verbessern (nämlich *μάρτυρες* einzuschalten und das erklärende *ἀφρόνων* hinauszuwerfen) ist. — Umsonst würde es sein, einwenden zu wollen, daß nach diesem Bruchstück die sinnliche Wahrnehmung doch nicht als unbedingt unzuverlässig erscheine, da sie nur bei rohen Seelen als ein schlechter Zeuge hingestellt werde, bei den somit zur wahrhaften Erkenntnis gelangten Seelen der Wahrheit empfänglich sein könne. Denn wenn die Sinneswahrnehmung durch eine anderswoher geschöpfte Erkenntnis, deren Organ zu untersuchen uns noch übrig bleibt, durch eine bereits zur wahren Vernunfteinsicht gebildete Seele korrigiert werden muß, um nicht zu täuschen, so bleibt für die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne als solcher eben nur die Lüge und Täuschung.

Auch Tertullianus bezeugt in einer bisher unbeachtet gebliebenen Stelle diese Verwerfung der Sinne bei Heraklit, de anima c. 17, p. 318, ed. Rig. Visus est et auditus et odoratus et gustus et tactus. Horum fidem Academici durius damnant; secundum quosdam et Heraclitus et Diocles et Empedocles.

In demselben Sinne ist auch zweifelsohne das Fragment bei Clemens zu fassen: „*Θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες, ὕπνος*" (Strom. III, c. 3, p. 186, Sylb., p. 520, Pott.). „Tod ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend, Traum." Der Gedankenzusammenhang ist nämlich wohl

---

die Seele die Sprache, welche das Ohr vernimmt, nicht versteht," worauf Zeller richtig übersetzt: „schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie unverständige Seelen haben."

jedenfalls dieser: Überall täuschen wir uns, indem wir glauben Festes, Bestehendes wahrzunehmen, während es in Wahrheit beständiges Untergehen ist, was wir zu Gesichte bekommen, denn was wir wachend sehen und für Leben halten, ist nur perennierendes Sterben, beständiges Vergehen seiner selbst, und was wir im Schlafe für feste auf sich beruhende Gegenstände halten, sind nur haltlose, vorüberrauschende Träume*). Die wirklichen Gegenstände, die wir im Wachen erblicken, sind aber (denn dieser Gedanke scheint uns vielleicht noch implizite in dem Fragmente liegen zu können), da sie nur im fortwährenden Sterben und Vergehen ihr Dasein haben, nicht fester und beharrender als selbst die Träume.

Clemens hat also ganz recht und das Fragment diesmal weit richtiger als Schleiermacher erfaßt [1]), wenn er

---

*) In umgekehrtem Sinne nimmt Zeller p. 485 die von Clemens angeführten Worte, indem er sie paraphrasiert: „sie (die Sinne) lassen uns als ein Totes und Starres erscheinen, was in Wahrheit das Lebendigste und Beweglichste ist," und dann übersetzt „wie wir im Schlaf Traumartiges sehen, so sehen wir im Wachen Totes." Nach dieser Auffassung wird uns nämlich der *θάνατος*, den wir überall sähen, nur durch die Sinne vorgespiegelt. Nach der obigen Auffassung dagegen ist gerade die objektive Wahrheit des Daseins, welches uns nur die Sinne als ein Leben und Bestehen vorspiegeln, diese: beständiges Sterben (*θάνατος*) zu sein. — Es scheint uns dies dem Sinne des Fragmentes entsprechender, schon weil man einerseits doch schwerlich sagen kann, daß uns die Sinne die Welt und Natur als tot erscheinen lassen und weil es andererseits mißlich ist, das Subjekt *θάνατος* als „Totes" nehmen zu sollen, statt für den Prozeß und Akt des Sterbens.

[1]) Diese Auffassung dürfte sich auch noch durch den Vergleich mit einer sehr heraklitisierenden Stelle bei Philo bestätigen, de Josepho p. 544, T. II, p. 59, Mang.: — — *ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον οὐ κοιμωμένων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐγρηγορότων εἰωθὼς ἀκριβοῦν·*

vor Anführung desselben sagt: „Wie? Nennt nicht auch Heraklit die Genesis Tod?" wogegen Schleiermacher p. 473 merkwürdigerweise Einsprache tut mit den Worten: „Und nicht hat er, wie Clemens meint, die *γένεσιν* gewollt *θάνατος* nennen, sondern das nicht mehr Werdende, Erstarrte." Dies ist in doppelter Hinsicht falsch. Daß Heraklit das Leben immerwährendes Sterben genannt, wissen wir ja aus einer ganzen Reihe von Bruchstücken, welche diese Identität von Leben und Tod behandeln, so daß man schon an und für sich nicht berechtigt wäre, einen anderen Sinn in die Stelle bringen zu wollen. Einen solchen duldet diese aber auch gar nicht; denn das, was wir „wachend sehen", ist doch durchaus nicht, wie aus Schleiermachers Worten folgen würde, „das nicht mehr Werdende, Erstarrte", was bei Heraklit höchstens nur vom Leichname gelten könnte, sondern es ist im Gegenteil in

---

ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος· ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν καὶ γευόμενοι ἢ ἁπτόμενοι οὔτε γευόμεθα οὔτε ἁπτόμεθα, λέγοντες οὐ λέγομεν — — — οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν παρεγρηγορότων αἱ φαντασίαι τοῖς ἐνυπνίοις ἐοίκασιν· ἦλθον, ἀπῆλθον, ἐφάνησαν, ἀπεπήδησαν, πρὶν καταληφθῆναι βεβαίως, ἀπέπτησαν. — — Οὗτος ἦν ὁ ποτὲ βρέφος καὶ μετὰ ταῦτα παῖς, εἶτα ἔφηβος, εἶτα μειράκιον καὶ νεανίας αὖθις, εἶτ' ἀνὴρ καὶ γέρων ὕστατον ἀλλ. οὐ πάντ' ἐκεῖνα· οὐκ ἐν μὲν παιδὶ τὸ βρέφος ὑπεξῆλθεν, ὁ δὲ παῖς ἐν παρήβῳ, ὁ δ' ἔφηβος ἐν μειρακίῳ, τὸ δὲ μειράκιον ἐν νεανίᾳ, ἐν ἀνδρὶ δὲ ὁ νεανίας, ἀνὴρ δὲ ἐν γέροντι γῆρας δ' ἐπὶ τελευτῇ; Τάχα μέντοι τάχα καὶ τῶν ἡλικιῶν ἑκάστη παραχωροῦσα τοῦ κράτους τῇ μετ' αὐτὴν προαποθνάσκει, τῆς φύσεως ἡμᾶς ἀναδιδασκούσης ἡσυχῇ μὴ δεδιέναι τὸν ἐπὶ πᾶσι θάνατον, ἐπειδὴ τοὺς προτέρους εὐμαρῶς ἠνέγκαμεν, τὸν βρέφους, τὸν παιδὸς, τὸν ἐφήβου, τὸν μειρακίου, τὸν νεανίου, τὸν ἀνδρὸς· ὧν οὐδεὶς ἔτ' ἐστι γήρως ἐπίσταντος. Τὰ δὲ ἄλλα ὅσα περὶ τὸ σῶμα οὐκ ἐνυπνία; κτλ

rastloser Bewegung und Umwandlung begriffen, wenn auch die Augen dieselbe nicht wahrzunehmen vermögen und ihm den Schein eines festen Bestehens leihen.

In diesem Zusammenhang gehört daher auch unbedingt ein Fragment, welches nicht nur von Clemens, der es uns aufbewahrt hat, sondern auch von allen Späteren trotz seiner Einfachheit merkwürdig mißdeutet worden ist (Strom. V, c. 1, p. 235, Sylb., p. 649, Pott.): *„Δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας" ὁ Ἐφέσιός φησιν· οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί".*

Clemens meint also ganz ernstlich, daß hier von lügnerischen Subjekten und deren Fegefeuerbestrafung die Rede sei. — Schleiermacher will verbessern *δοκέοντα γὰρ . . . γινώσκειν φυλάσσει* und übersetzt (p. 352). „Das Scheinbare vermeidet der Trefflichste im Erkennen, und Strafe wird ergreifen, welche Falsches erfinden und bezeugen."

Allein was die Änderung des Textes*) betrifft, so ist sie nicht nur unberechtigt, sondern auch nicht genügend, da, abgesehen von der Bedenklichkeit der Konstruktion *φυλάσσει γινώσκειν*, der Übersetzung zufolge das Partizipium *γινώσκων* erfordert würde. Die Schleiermachersche Textesänderung würde nicht zu der Übersetzung „im Erkennen" berechtigen, sondern die Übersetzung erheischen: „das Scheinbare vermeidet der Trefflichste zu erkennen", was natürlich sinnwidrig wäre. Zu der Änderung des Textes hat sich aber Schleiermacher überhaupt nur dadurch ver-

*) Diese wird auch von Zeller p. 487, 4 gebilligt, der das Fragment gleichfalls als einen Protest auffaßt „gegen den Leichtsinn, der mit der Wahrheit sein frevelhaftes Spiel treibt."

gar nicht der Grund des Themistios ist. Sein Grund liegt vielmehr ja ganz deutlich ausgesprochen in den Worten *οὐκ ἄλλο — ῥέον ἀεί.*

Weil nämlich die *ἀναθυμίασις* vom Stagiriten als das Unkörperlichste und immer Fließende geschildert werde, meint Themistios ganz richtig, so könne sie nur identisch mit dem Feuer sein; denn körperlos und immerfließend sei nur dieses bei Heraklit. — Wäre hier unter Feuer von Themistios nicht das sinnliche, sondern das unsinnliche Feuer des ewigen Werdens gemeint, so wäre er also mit seiner Behauptung, die *ἀναθυμίασις* sei Feuer, ganz im Recht. Und daß in der Tat Themistios nicht das sinnliche Feuer meint, geht aus dem Verlauf hervor, denn weiter unten sagt er: *ὡς δ' ὅσοι γε ἐν τῶν στοιχείων τὴν ψυχὴν ἔθεντο, τὴν ἐκείνου ποιότητα μόνην προτιθέασι καὶ τῇ ψυχῇ, οἱ μὲν πυρὸς τὴν θερμότητα, καθάπερ Ἡράκλειτος.*

Um recht zu verstehen, was hierin, sowie in den bald anzuführenden Interpretationen anderer Kommentatoren wirklich enthalten ist, müssen wir auf eine anderwärts zitierte Stelle Platos, Cratylos p. 413, B., p. 137, Stallb., und deren im § 18 gegebene ausführliche Erörterung rückverweisen und Bezug nehmen.

Dieser platonischen Stelle und der a. a. O. explizierten in ihr enthaltenen Staffel muß man eingedenk sein, um das wahre Sachverhältnis zu verstehen, wo man das heraklitische Prinzip als *τὸ θερμόν*, das Warme, angegeben findet. Es ist nicht eine atmosphärische Wärme, es ist nur ein schon unsinnlicherer, innerer, der Wahrheit näherer Ausdruck als das sinnliche Feuer und

---

aus nicht leiten, die Seele bei Heraklit *ὁμοιοειδὴς τῷ ὅλῳ* nennt (VII, 130) und die Sache auch für sich selbst spricht.

bedeutet nur soviel, als: des Feuers innere Wesenheit.

Es ist nicht nötig und ist nicht der Fall, daß alle unsere Berichterstatter, welche von dem Warmen als Prinzip Heraklits sprechen, diese Bedeutung des Warmen verstehen. Sie fassen es im Gegenteil häufig auch wieder als bloß physikalische, atmosphärische Wärme. Wenn sie es aber auch sämtlich und konsequent mißverständen, — dennoch wurzelte diese Tradition, daß die Wärme das Prinzip des Ephesiers sei, nur in solchen Stellen teils Heraklits selbst, teils seiner ältesten und besten Kommentatoren, welchen jene Bedeutung des „Warmen im Feuer" zugrunde liegt. Selbst die mißverstehenden Berichte, in welchen vom Warmen als heraklitischem Prinzip die Rede ist, sind daher denen, die dies vom Feuer aussagen, eigentlich noch um einen Schritt voraus, und wenn sie das Wesen des Feuers als Wärme, wie Themistios a. a. O.[1]) oder, was damit nur ganz identisch ist, als (warme) trockene Verflüchtigung oder Verdunstung, ξηρὰ ἀναθυμίασις, beschreiben, sind sie somit keineswegs, wie Schleiermacher tut, anzuklagen, bloß der uns beschäftigenden Stelle des Aristoteles zu lieb gewaltsamer und unrichtigerweise ein quid pro quo vorzunehmen, sondern sie sind dabei in dem aufgezeigten Sinne, und mehr als sie selbst wußten, im Recht. Übrigens sieht J. Philoponus bis zu einem gewissen Punkte das Richtige ganz gut ein, wenn er zu dem a. O. des Aristoteles sagt (Comm. in de Anim. Venet. 1535, C., 7): Oftmals wird gesagt, daß Herakleitos das Feuer als ἀρχή des Seienden setze, das Feuer aber nicht als Flamme — denn, wie Aristoteles sagt, die Flamme ist bereits Um-

---

[1]) cf. I. Philopon. Comm. in de Anim. (Venet. 1535) C. 10.

wandlung des Feuers, — sondern Feuer nannte er die trockene (warme, feurige) Verdunstung; aus dieser nun, als aus dem Beweglichen und am meisten Feinteiligen (oder was diesem mißverstehenden Ausdruck, wie in der Anmerkung gezeigt wird, eigentlich zugrunde liegt: dem alles Durchdringenden und deshalb Feinsten, Unkörperlichsten): bestehe auch die Seele „*εἴρηται πολλάκις ὅτι ἀρχὴν ἔλεγεν εἶναι τῶν ὄντων οὗτος τὸ πῦρ· πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα· ὡς γὰρ Ἀριστοτέλης φησίν, ἡ φλὸξ ὑπερβολή ἐστι τοῦ πυρός· ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν· ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν ὡς κινητοῦ καὶ λεπτομερεστάτης*“.[1]) Philoponus weiß also ganz richtig,

[1]) Von hier aus dürfte es am Orte sein, einen Blick auf das sehr späte Mißverständnis bei dem Pseudo-Plutarch, Plac. Phil. I, 13 und Stob. Ecl. Phys. I, p. 350 zu werfen, daß Heraklit Atome angenommen habe (*Ἡράκλειτος πρὸ τοῦ ἑνὸς δοκεῖ τισι ψήγματα καταλείπειν* und *Ἡράκλειτος ψηγμάτιά τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ εἰσάγει*). Nicht zwar als ob wir diese sogar von denen, die sie berichten, mit Mißtrauen hingestellte Nachricht einer besonderen Widerlegung wert erachten; es muß vielmehr wundern, daß noch nach der kurzen und verdienten Abfertigung, die ihr Schleiermacher p. 362 zuteil werden läßt, Stallbaum, Prolegom. in Plat. Parmenid. Lips. 1839, p. 37 auf dieselbe zurückkommen will. (Mit Unrecht auch zitiert Stallbaum für diese Nachricht Sext. Emp. IX, 360. Sextus sagt nichts davon und berichtet daselbst, daß, nach einigen, Heraklit die Luft statt des Feuers als Grundelement gesetzt habe, was ein Irrtum anderer Art ist. Erst Fabricius richtet in der Note z. a. O. die Verwirrung an, indem er die Luft mit der *ἀναθυμίασις* identifiziert und diese wieder ganz willkürlich und irrig aus solchen *ψηγματίοις* bestehen lassen will.) Wohl aber glauben wir, daß nicht Namensverwechslung, wie Schleiermacher möchte, sondern ein anderer Entstehungsgrund dieser Nachricht zuzuweisen zu sein scheint. Platon sagt im Kratylos, wo er das Grundprinzip Heraklits, das *δίκαιον* als das durch alles Hindurchgehende, durch welches alles Wer-

daß das sinnliche Feuer nicht Prinzip bei Heraklit genannt werden kann, und gibt den Unterschied zwischen dem sinnlichen Feuer und dem wahren Prinzip des Ephesiers dahin an, daß letzteres — das innere unsinnliche Wesen des erscheinenden Feuers — feurig-trockene, nur als Bewegung

---

dende wird, schildert, es sei (p. 412, D.) das *τάχιστον καὶ λεπτότατον· οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντὸς εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν καὶ τάχιστον, ὥςτε χρῆσθαι ὥςπερ ἑστῶσι τοῖς ἄλλοις.* Dies ist eine ganz richtige und gute Schilderung der Unsinnlichkeit des heraklitischen Absoluten. Während es aber hier *λεπτότατον* heißt, bedient sich Aristoteles, de anim. I, c. 2, p. 405, ed. Berol., abwechselnd des Ausdruckes *λεπτότατον* und *λεπτομερέστατον.* Allerdings spricht Aristoteles hier noch nicht von Heraklit, sondern von Diogenes und geht erst unmittelbar darauf zum Ephesier über. Weit allgemeiner aber und zu einem Mißverständnis des heraklitischen Prinzipes direkt Anlaß gebend, drückt sich die Metaphysik aus I, 8, p. 958 sqq., B.: *τῇ μὲν γὰρ ἂν δόξειε στοιχειωδέστατον εἶναι πάντων ἐξ οὗ γίγνονται συγκρίσει πρώτον, τοιοῦτον δὲ τὸ μικρομερέστατον καὶ λεπτότατον ἂν εἴη τῶν σωμάτων, διόπερ ὅσοι πῦρ ἀρχὴν τιθέασι, μάλιστα ὁμολογουμένως ἂν τῷ λόγῳ τούτῳ λέγοιεν*". Wenn *λεπτότατον* sich noch sehr wohl von dem heraklitischen Prinzipe sagen läßt und gerade, wie das *ἀσωματώτατον* bei Aristoteles, de anim. I, 2, zur Bezeichnung seiner absoluten Unsinnlichkeit gebraucht ist, so ist dagegen *λεπτομερέστατον* bereits ein völlig falscher Ausdruck für dasselbe, da derselbe reale Teile und ein materielles Prinzip voraussetzt. Gleichwohl wurde nun infolge dieser Stelle der Metaph. bei den Kommentatoren des Aristoteles das heraklitische Prinzip aus dem platonischen *λεπτότατον* jetzt stereotyp zu einem *λεπτομερέστατον* und man braucht die Stellen der Kommentatoren über diese *λεπτομέρεια* (siehe Simplic. Comm. in de An. f. 8, Themist. in Phys. f. 67, Jo. Philoponus in de An. Venet. 1535, C. 6 u. 7, und in Phys. ausc. Venet. 1535, A., 9 u. 10) nur nachzulesen, um zu sehen, wie aus ihr die Nachricht von den *ψηγμάτια* von selbst entstehen mußte.

vorhandene Verflüchtigung oder jene ἀναθυμίασις sei, von der Aristoteles spricht, und deren Natur, das Wesen des Feuers zu bilden, er durch ξηρά bezeichnet. Ähnlich verhält es sich mit der Stelle des Simplicius ad. h. l. f. 8, der gleichfalls πῦρ und ξηρὰ ἀναθυμίασις als identisch setzt. Freilich lag durch das ξηρά, welches die ἀναθυμίασις in der aristotelischen Stelle, wo sie gerade dadurch, daß sie allein steht, ihren signifikativen und schlechthin allgemeinen Charakter erhält, nur abschwächt und versinnlicht und allerdings zeigen kann, daß die Kommentatoren des Stagiriten nicht alle den ganzen Gehalt seiner Worte und die wahre Bedeutung der ἀναθυμίασις allgemeiner Prozeß zu sein, erkannt haben, auch das Mißverständnis, zumal bei dem vulgären Gebrauche von ἀναθυμίασις, nahe, daß diese ξηρὰ ἀναθ., welche eine Verinnerlichung des Feuers auch im Sinne der Kommentatoren sein sollte, vielmehr eine auf dem Wege nach oben und unten unterhalb des Feuers selbst stehende bestimmte sinnliche Übergangsstufe und Erscheinung sei, gleichbedeutend mit der besonderen λαμπρὰ καὶ καθαρὰ ἀναθυμίασις, von der uns Diog. L. und die Stoiker erzählen, welche sich aus dem Feuchten entwickelnd die Gestirne etc. bildet. Und in dieses Mißverständnis verfiel Schleiermacher p. 486, wenn er zuvörderst das ξηρά in den Text des Stagiriten hineinliest und dann, um ihn des Unverstandes zu überführen, entgegnet, es seien, wenn bei Herakleitos schon von einer Seele des Ganzen gesprochen werden könne, als Leib derselben nur die sämtlichen vergänglichen Erscheinungen zu bestimmen, welche die Welt bilden; nun sei aber „— inwiefern sie ξηρὰ ἀναθυμίασις ist, die Seele selbst eine solche Erscheinung.“ Es ist dies vielmehr das direkteste Mißverständnis dieses Ausdruckes, da nach den ihn erst gebrauchenden Kommentatoren selber die ξηρὰ

ἀναθ. gerade zum Unterschied von dem erscheinenden Feuer das allgemeine, nicht erscheinende Feuer bedeuten soll. Ja wenn Schleiermacher daran erinnert, daß nach Herakleitos die Seele dem Leibe von außenher kommt[1]), so hätte er gerade hieran die wahre Bedeutung der *ἀναθυμίασις* erkennen können (vgl. p. 507, 2).

Denn wäre die *ἀναθυμίασις,* von der Aristoteles spricht und welche mit der Seele identisch sein soll, jene besondere, sich aus dem Feuchten entwickelnde Verdampfung, so hätte der lebendige Körper, der ihm ja in der Tat beständig in diesem Umwandlungsprozeß begriffen war und sein mußte (cf. § 7 u. die daselbst angeführte Stelle der Arist. Probl.), das Prinzip der Entstehung der Seele sein müssen; er hätte sie für sich selbst auf seinem Wege nach oben durch Verdampfung der feuchten Wärme in ihm sich erzeugen müssen. Von außen kann sie ihm nur kommen müssen, wenn diese Seele oder *ἀναθυμίασις* die absolute *μεταβολή,* der allgemeine Prozeß ist, an dem zwar auch der Körper, wie alles Dasein, teilhat, weil er alles durchwaltet, der aber, weil sich jedes Dasein gegen ihn als ein nur Besonderes gegen das schlechthin Allgemeine bestimmt, von dem einzelnen stofflichen Gebilde nicht erzeugt zu werden vermag, sich vielmehr zu jedem einzelnen als die allgemeine Außenwelt desselben verhält und es von außen her ergreift.

---

[1]) Woraus Schleiermacher folgert, die Seele selbst, inwiefern sie *ξηρὰ ἀναθ.* sei, sei eine besondere Erscheinung, denn da sie nach Heraklit dem Leib von außen her komme, setze sie einen solchen aus niederen Entwicklungsstufen gebildeten bereits voraus, sei also nicht das Prinzip seiner Entstehung und also nicht *ἀρχή*.

Nachdem wir nunmehr gesehen, was die ἀναθυμίασις und folglich die Seele in Wahrheit ist, und sich uns hierbei die Rechtfertigung des Aristoteles ergeben hat, müssen wir jetzt, um zu dem Schluß der aristotelischen Stelle überzugehen, dieselbe nochmals in ihrem Ganzen zusammenfassen: „Herakleitos sagt, die ἀρχή, nämlich der Umwandlungsprozeß, aus welchem alles andere entsteht, sei die Seele; und das Unkörperlichste und immer Fließende sei sie (die Seele); denn das in Bewegung Befindliche werde nur durch ein Sichbewegendes erkannt."

Diese Worte sind Worte des Aristoteles, die er aber, wie die indirekte Rede zeigt, ex mente Heraklits anführt. Wie bei Heraklit Sein nur Bewegung ist, so ist ihm auch Denken nur Bewegung. Wenn unsere modernste Physiologie in den Satz ausbricht: „Der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffes" und ihn wie einen Wahlspruch auf ihr Banner schreibt, so hat, freilich ohne das, was wir heute physiologische Vermittelung und Begründung nennen, schon Heraklit a priori ganz denselben Gedanken ausgesprochen und ihn zur Grundlage seines Philosophierens gemacht. Sein ist ihm nichts als stoffliche Veränderung. Denken und Erkennen nur die korrespondierende Veränderung in der Seele, das Mitmachen jener stofflichen, das Sein konstituierenden Veränderung durch die Seele[1]).

[1]) In bezug auf Heraklit bestätigt sich also genau (vgl. auch seine Lehre vom Stoffwechselprozeß und von der darin wissenschaftlich durchgeführten Ewigkeit des Stoffes, cf. Bd. I, p. 120 u. sonst), was Louis Büchner in seiner Vorrede zu „Kraft und Stoff" im allgemeinen sagt, daß die Anschauungen unserer modernsten emanzipierten Physiologie sich zum Teil schon bei den ältesten jonischen Philosophen finden.

Der Unterschied zwischen Heraklit und der modernsten Physiologie ist nur einerseits der genetische: daß bei ihm sich ohne jede Kenntnis des organischen Körpers [1]) jener Satz als Resultat seiner gesamten apriorischen Weltanschauung ergibt, während die Physiologie ihn durch die reelle Vermittelung der Naturwissenschaften und der expliziert en Kenntnis der organischen Funktionen zutage gefördert, weshalb bei ihm noch Seele heißt, was bei der Physiologie Gehirn; andererseits ist der Unterschied der nicht geringe, daß bei Heraklit diese Anschauung vor Beginn der eigentlichen Geistesphilosophie, vor Anaxagoras, Sokrates und Plato, vor der christlichen Religion und der christlichen Philosophie, d. h. vor der Entfaltung des Unterschiedes von Denken und Sein auftritt, während sie mit der modernen Physiologie nach der Vollendung dieser Geistesphilosophie wiederkehrt, eine Rückkehr, welche, wie jede solche Rückkehr nach Durchlaufung und Überwindung des Unterschiedes, nicht mehr bloße Rückkehr zur ersten Unmittelbarkeit bleiben kann, sondern den überwundenen Unterschied in sich aufgenommen und an sich haben muß [2]).

Daß wir aber aus den Worten des Aristoteles, „das in Bewegung Befindliche werde nur durch ein Sichbewegendes erkannt", welche mit jener klassischen dem Stagiriten eigentümlichen Kürze die Theorie des heraklitischen Erkennens zusammenfassen, nicht zu viel folgern,

---

[1]) Wir sagen, des organischen Körpers; nicht: des organischen Lebens. Denn die allgemeine Idee des organischen im Prozeß bestehenden Lebens a priori erfaßt zu haben, ist gerade ein Verdienst seiner Philosophie; siehe § 7.

[2]) Eine Forderung, gegen welche von unserer in der ersten Freude ihres Sichselberfindens noch gärenden jungen Physiologie freilich noch hin und wieder verstoßen wird

zeigt nun näher die Schilderung, welche auch Platon von der Seele und dem Erkennen bei Heraklit entwirft. Dieselbe liefert dabei zugleich von neuem die wichtigste Rechtfertigung der aristotelischen Definition der Seele als *ἀναθυμίασις,* indem sie eine neue Bestätigung unseres Nachweises gewährt, in welchem Sinne allein — und dann aber auch mit wie großem Rechte — Aristoteles die Seele als die *ἀναθυμίασις,* aus der alles andere entsteht, hinstellen kann.

Im Kratylos nämlich, und zwar an einem Ort, wo er sich eben mit erneuter Kraft auf die heraklitische Theorie zurückwendet und die Worte *φρόνησις, γνώμη, ἐπιστήμη* etc. im Sinne dieser Theorie explizieren zu wollen erklärt hat[1]), sagt Platon bei der Erklärung der *ἐπιστήμη* (Cratyl. p. 412, A., p. 132, Stallb.): „*καὶ μὲν ἥ γε ἐπιστήμη μηνύει ὡς φερομένοις τοῖς πράγμασιν ἑπομένης*[2]) *τῆς ψυχῆς τῆς ἀξίας λόγου, καὶ οὔτε ἀπολειπομένης οὔτε προθεούσης.*" Das Erkennen der Seele besteht also auch nach Plato bei Heraklit darin, daß, da das Sein sich in steter Bewegung (und es ist stets festzuhalten, was dies für eine Bewegung ist, nämlich dialektisches Umschlagen ins Gegenteil) befindet, die Seele dieser selbe Strom ist, diese Bewegung mitmacht, die Dinge in ihrem Wandel begleitet, weder voreilend noch zurückbleibend.

Die Seele ist also auch nach Plato derselbe ununterbrochene Prozeß (*ἀναθυμίασις*), derselbe reine Wandel, wel-

---

[1]) Denn unmittelbar vorher, p. 411, C., heißt es: — — *οὐδὲν αὐτῶν μόνιμον εἶναι, οὐδὲ βέβαιον, ἀλλὰ ῥεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί,* worauf er hinzufügt, daß er dieses eben mit Rücksicht auf die Worte sagt, die er sich jetzt zu erklären anschicke (*λέγω δε ἐννοήσας πρὸς πάντα τὰ νῦν δὴ ὀνόματα*).

[2]) Man vgl. das Fragment *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ* oben § 28.

cher das objektive Dasein durchwaltet und aus welchem alles Seiende wird (*ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησι* bei Arist.), indem dieses (das Sein) nur die einzelnen und sich umsonst gegen den dialektischen Fortgang jenes Prozesses für sich fixieren und beharren wollenden Stufen und Momente desselben bildet.

Auch haben die Kommentatoren des Aristoteles die innere Identität dieser Stellen des Plato und des Stagiriten trotz des scheinbaren Abliegens derselben voneinander gar trefflich eingesehen, und mit Unrecht hat man eine schon oben berührte, diesen Zusammenhang sehr gut explizierende Stelle des Philoponus fast ignoriert, welche hier ausführlich mitzuteilen ist. Er sagt nämlich zu den obigen Worten des Aristoteles (Comment. in. de anim. C. 7): „*Εἴρηται πολλάκις ὅτι ἀρχὴν ἔλεγεν εἶναι τῶν ὄντων οὗτος* (Her.) *τὸ πῦρ· πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα· ὡς γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν ἡ φλὸξ ὑπερβολή ἐστι τοῦ πυρός· ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν· ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν ὡς κινητοῦ και λεπτομερεστάτης ἐπεὶ γὰρ τὰ ὄντα ἐν συνέχει κινήσει ἔλεγεν εἶναι καὶ ἀνῄρει τὴν στάσιν ἐκ τῶν ὄντων, ὥσπερ καὶ Πρωταγόρας καὶ οἱ πολλοί· τὸ δὲ γινῶσκον καὶ τὸ κινοῦν ἴδιον ψυχῆς ἔλεγεν εἶναι· διὰ τοῦτο ἐκ τῆς ἀναθυμιάσεως αὐτὴν ἔλεγεν· τῶν γὰρ πραγμάτων ἐν κινήσει ὄντων δεῖν καὶ τὸ γινῶσκον τὰ πράγματα ἐν κινήσει εἶναι, ἵνα συμπαράθεον αὐτοῖς ἐφάπτηται*[1]) *καὶ ἐφαρμόζῃ αὐτοῖς· τὸ γὰρ ἑστὼς πῶς ἂν γνοίη τὸ κινούμενον; ὅθεν τὴν μὲν γνῶσιν τῆς ψυχῆς ἐδίδου τῷτε ἐκ τῆς ἀρχῆς εἶναι τῶν πάντων. λέγω δὲ τῆς ἀναθυμιάσεως καὶ τῷ ἐκ τοῦ κινητικωτάτου εἶναι· κινουμένῳ γὰρ τὸ κινούμενον γινώσκεσθαι· κινεῖν δὲ*

---

[1]) Vgl. die oben p. 487 angeführte Etymologisierung der Persephone im Kratylos und die daselbst zitierte Stelle des Theophrast.

αὐτὴν ἔλεγε διὰ τήνδε λεπτομέρειαν τῆς ἀναθυμιάσεως καὶ τὸ ὡς ἐν σώμασιν ἀσώματον· δεῖ γὰρ τὸ κινῆσον, ὡς εἴπομεν, πολλάκις λεπτόμερες εἶναι, ἵναι διαδύνῃ δι' ὅλου τοῦ κινουμένου· λεπτομερὴς δὲ ἡ ἀναθυμίασις καὶ ἀεὶ κινητὸς καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία". „Oftmals wird gesagt, daß Heraklit das Feuer als ἀρχή des Seienden setzte; das Feuer aber nicht als Flamme — denn wie Aristoteles sagt, die Flamme ist schon Umwandlung des Feuers — sondern das Feuer nannte er die trockene (feurige) Verdunstung; aus dieser, da sie das Bewegliche und Feinteiligste sei, sei die Seele; denn da er sagte, daß das Seiende in beständiger Bewegung begriffen sei und den Stillstand aus der Welt verbannte, wie Protagoras und die meisten, das Erkennende und Bewegende aber als das eigentümliche Wesen der Seele erklärte, sagte er deshalb, daß diese aus der ἀναθυμίασις sei; denn wenn sich die Dinge in Bewegung befinden, muß auch das die Dinge Erkennende in Bewegung sein, damit es, mitnebenherlaufend den Dingen, sie berühre und in Harmonie mit ihnen sei. Denn wie könnte das Stehende das in Bewegung Begriffene erkennen? weshalb er die Erkenntnis der Seele ihr dadurch erteilte, daß sie aus dem Prinzip (ἀρχή) des Alls sei, ich meine aus der ἀναθυμίασις[1]) und dadurch, daß sie aus der reinsten Bewegung sei[2]). Denn durch ein sich Bewegen-

[1]) Diese Worte des Philop. zeigen, daß er mit uns, wie wir oben p. 491 sqq. auseinandergesetzt, in der Stelle des Aristoteles die Worte εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν als appositionelle Erklärung zu ἀρχή, und nicht wie Schleiermacher zu ψυχή faßt.

[2]) ἐκ τοῦ κινητικωτάτου. In der Erklärung, welche in den hervorgehobenen Worten Philoponus von der ἀναθυμίασις gibt, sowie in den nachfolgenden drei Momenten derselben, die er

des werde das in Bewegung Befindliche erkannt. Die Bewegung aber habe sie vermöge der Feinteiligkeit der ἀναθυμίασις; und als das gleichsam Unkörperliche in den Körpern; denn das, was bewegen soll, muß, wie wir öfters sagten, feinteilig sein, damit es durch das in Bewegung befindliche All hindurchgehe; feinteilig aber ist die ἀναθυμίασις und immerbewegt und der anderen (der sinnlichen) Bewegung Ursache"[1]).

noch konstatiert, daß sie erstens durch das bewegte Weltall hindurchgehe (διαδύνῃ δι' ὅλου τοῦ κινουμένου); zweitens immer bewegt (ἀεὶ κινητός) sei; drittens der anderen, i. e. der sinnlichen, Bewegung Ursache sei, liegt nun wohl auf das überzeugendste und evidenteste der Nachweis, daß Philopon. unter seiner ξηρὰ ἀναθυμίασις und der ἀναθυμίασις des Aristoteles unmöglich die stoffliche ἀναθυμίασις versteht, von der uns Diog. L., die Placita u. a. sprechen. Vielmehr schildert er in allen diesen Zügen auf das deutlichste jenes unsinnliche, das Gesetz und den alles durchwaltenden Logos der Welt bildende Wesen des reinen Prozesses; er hat somit, weit entfernt, Schleiermachers Tadel zu verdienen, das ganz Richtige getroffen und die wirkliche Bedeutung der ἀναθυμίασις bei Aristoteles ganz gut herausgestellt.

[1]) καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία. Also auch Philop. hat gewußt, daß jene absolute Bewegung, welche das Prinzip heraklitischer Philosophie ausmacht (es ist hier ja eben von der Bewegung die Rede, welche bei Heraklit ἀρχή sein soll), keine sinnliche Bewegung überhaupt und somit auch keine Ortsbewegung sei; vielmehr entstehe diese Ortsbewegung, wie alle sinnliche Bewegung überhaupt, erst durch jenen prinzipiellen, sich durch alles hindurchziehenden, unsinnlichen und immerbewegten Wandel (die ἀναθυμίασις), welcher das Unkörperliche in den Körpern (τὸ ὡς ἐν σώμασιν ἀσώματον) bilde, worin also doch deutlich genug die ideelle Selbstbewegung des reinen Prozesses beschrieben ist, wenn Philopon., der bei dieser Beschreibung offenbar anderen Berichten folgt, dies auch sich selbst nicht zur Klarheit bringt. — Anderswo (Comment. in

Nicht weniger als Philoponus bringt auch Simplicius die Stelle des Aristoteles und des Plato miteinander in Verbindung, indem er die erstere erklärt (Comm. in de Anim. f. 8): *περὶ δὲ Ἡρακλείτου συλλογιζομένῳ ἔοικεν, οὐχ ὡς σαφῶς λέγοντος πῦρ ἢ ἀναθυμίασιν ξηρὰν τὴν ψυχήν· ἀλλ' ὡς τοῦ πυρὸς πρὸς τῷ λεπτομερεῖ καὶ τὸ εὐκίνητον ἔχοντος, καὶ τῷ κινεῖσθαι τὰ ἄλλα κινοῦντος, καὶ διὰ ταῦτά τε τῇ ψυχῇ προσήκοντος· ὡς διὰ παντὸς τοῦ ζῶντος ἰούσῃ σώματος, καὶ ὡς τῷ κινεῖσθαι κινητικῇ καὶ ἔτι ὡς γνωστικῇ· ἐν μεταβολῇ γὰρ συνεχεῖ τὰ ὄντα ὑποτιθέμενος ὁ Ἡράκλειτος καὶ τὸ γνωσόμενον αὐτὰ τῇ ἐπαφῇ γινῶσκον, συνέπεσθαι ἐβούλετο ὡς ἀεὶ εἶναι κατὰ τὸ γνώστικον ἐν κινήσει.*

Die Seele *ist* also derselbe dialektische Prozeß, welcher die Dingheit konstituiert; sie *ist* selbst jene reine Umwandlung ins Gegenteil, jene prozessierende Identität von Sein und Nichtsein, welche den die Welt durchwaltenden *λόγος* bildet. —

Von hier aus erst ergibt sich das rechte Verständnis jenes „Ich suchte mich selbst," welches Heraklit als Quelle aller Weisheit gelehrt hat, und jenes Berich-

---

Ar. de Phys. Ausc. Venet. 1535, A., 9 u. 10) sagt Philopon. von dem Feuer als *ἀρχή* bei Heraklit: *Ἡράκλειτος μὲν καὶ Ἵππασος τὸ πῦρ ἔλεγον ἀρχὴν τῶν ὄντων εἶναι· διὰ τὸ λεπτομερέστατον* (dies ist also wieder der falsche und schlechte Ausdruck, dem nur, wie oben gezeigt worden, *διεξιὸν διὰ πάντων* zugrunde liegt) *αὐτὸν εἶναι τῶν ἄλλων καὶ εὔπλαστον* „durch seine ihm eigentümliche Eigenschaft sich leicht zu formen" i. e. absolute Formveränderung, Übergang und Umwandlung zu sein, also bloß als reinstes Substrat der Idee des Prozesses, was Philop. noch deutlicher macht, indem er hinzusetzt *οὐ γὰρ δὴ νομιστέον διὰ τὸ εἴδους αὐτὸ λόγον ἔχειν πρὸς τὰ ἄλλα, ὡς περιέκτικον τῶν ἄλλων*, also durchaus nicht als reale Gattung des Seienden, als stofflich in dem Seienden enthaltenes Feuer!

tes, daß ihm erst, nachdem er auch sich selbst als nichtseiend gefunden, alle Erkenntnis aufgegangen sei (s. Bd. I, p. 480 sqq.).

Weil die Seele so an sich selbst derselbe dialektische Prozeß ist, der die objektive Welt durchzieht, ist sie also an sich selbst schon alle Vernunft und Erkenntnis. —

Und alles dies, was wir bisher aus den Stellen des Aristoteles, des Plato und der Kommentatoren als die wahre Idee und Natur des heraklitischen Erkennens entwickelt haben, wird nun auf das schlagendste bestätigt und außer Zweifel gesetzt durch ein höchst wichtiges und treffliches Zeugnis des Chalcidius, welches aber gleichfalls, wie alle Zeugnisse[1]) dieses Neuplatonikers in bezug auf Heraklit — wahrscheinlich infolge des sehr schlechten Index zu den Ausgaben dieses Kommentators, in dem nur eine einzige der Anführung in der Tat nicht werte Stelle über Heraklit vermerkt ist — bisher stets übersehen worden ist. „Heraclitus vero — sagt Chalcidius in Tim. p. 346, ed. Meurs. — consentientibus Stoicis, rationem nostram cum divina ratione connectit, regente ac moderante mundana propter inseparabilem comitatum consciam decreti rationabilis (der *λόγος*) factam, quiescentibus animis opere sensuum, futura denunciare"; „Herakleitos aber — und ihm beistimmend die Stoiker — verknüpft unsere Vernunft mit der göttlichen die Welt leitenden und regierenden und sagt, daß sie wegen des untrenn-

[1]) Vgl. oben p. 48 u. p. 354. Seiner sonstigen Einsicht über Heraklit macht aber Chalcidius keine Ehre, wenn auch er ib. p. 420 ihm absichtliche Dunkelheit nachsagt: Juxta dicentem fit obscuritas, cum vel studio dataque opera dogma suum velat auctor ut fecerunt Aristoteles et Heraclitus.

baren Geleites Mitwisserin des waltenden Vernunftdekretes sei und indem der Geist von der Tätigkeit der Sinne ausruhe, das Künftige vorher anzeige."

Das „untrennbare Geleit", in welchem sich die Seele zu der intellektuellen Wandelbewegung des Logos befindet, ist es, welches sie des Erkennens teilhaftig macht. Sie ist deshalb Erkennen, weil sie an sich selbst schon dieselbe unsinnliche intelligible Bewegung ist, welche auch alles Dasein als sein Gesetz durchwaltet. Eben deshalb kann aber auch die Seele nicht dadurch erkennen, daß sie sich mit dem Sinnlichen, Fließenden und dessen zufälliger und vorübergehender Besonderheit zusammenschließt (sinnlich wahrnimmt), sondern die Sinnestätigkeit, welche sie mit den Einzelgegenständen vermittelt, muß gerade ruhen, und in ihr eigenes intelligibles Gedankengesetz muß sich die Seele vertiefen, um hieraus die Welt, welche auch von diesem regiert wird, zu erkennen. Darum erkennt sie dann auch nicht bloß das Seiende, sondern ebenso das Künftige (futura). Denn auch alles Künftige wird nur von demselben vernünftigen Gesetze beherrscht und ist durch es vorherbestimmt[1]) (vgl. Anm. zu Bd. I, p. 529 u. 534, u. Bd. II, p. 299, 1). In keiner Stelle vielleicht tritt der unsinnliche intelligible Charakter

[1]) Soweit ist das futura denunciare bei Chalcidius durchaus und wesentlich heraklitisch. Wenn aber Chalcidius daselbst unmittelbar fortfährt: „Ex quo fieri, ut appareant imagines ignotorum locorum, simulacraque hominum, tam viventium quam mortuorum. Idemque atterit divinationis usum et praemoveri meritos instruentibus divinis potestatibus," so können wir dies, zumal nirgends auch nur eine bestätigende Spur hiervon bei Heraklit vorliegt, nur für stoische Fortentwicklung und Konsequenzmacherei erachten; vgl. oben p. 19.

der prinzipiellen heraklitischen Bewegung, der objektive Idealismus seiner Philosophie und seiner Theorie vom Erkennen, und wie nahe daran diese ist, in die Innerlichkeit des Geistes durchzubrechen, deutlicher hervor, als hier. Jetzt ist auch erst ganz klar jenes Fragment, wie nicht das Wissen des Vielen, sondern nur eins das Weise sei: die γνώμη zu verstehen, die alles leitet und leiten wird. Was dort die γνώμη heißt, das gibt hier Chalcidius trefflich mit „decretum rationabile" wieder und bestätigt hierdurch auf das entscheidendste*) die von uns über jenes Bruchstück gegebenen Erläuterungen (§ 15; vgl. noch in § 36).

Diese an sich vorhandene Identität, in welcher sich die Seele, da sie selbst der gleiche dialektische Prozeß ist, zu dem die Welt regierenden vernünftigen Gedankengesetz befindet, ist ein für die heraklitische Philosophie sehr wesentliches und festzuhaltendes Moment, durch welches sich nun auch erklärt, wie Heraklit, obwohl er in so herben Ausdrücken tiefster Verachtung die Menschen insgesamt des „eitlen Wähnens" und der aparten, subjektiven Vernunft anklagte, ja die Menschen insgesamt schlechtweg für unvernünftig erklärte (ἀξύνετοι ἄνθρωποι, s. oben § 28), dennoch ohne jeden inneren Widerspruch sagen konnte und mußte, daß es allen Menschen gemeinsam sei, vernünftig zu sein, und daß die Vernunft selbst das Gemeinsame aller sei. — Dies ist uns zunächst in einem unzweifelhaft echten Bruchstück bei Stobaeus Serm. Tit.

*) Und zeigt auch wieder, wie recht wir hatten in der Anm. zu Bd. I, p. 532 u. p. 537 uns gegen die Auffassung und Übersetzung der γνώμη durch „Intelligenz" aussprechend, auf ihre strenge Objektivität als „objektives vernünftiges Gesetz" zu bestehen, decretum rationabile!

III, p. 48, ed. G., I, p. 100, ed. Gaisf. enthalten, von welchem jedoch nur der erste Teil hierstehe, weil es ohnehin bei den ethischen Fragmenten nochmals im ganzen vorgenommen werden muß: *„Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν, Ξὺν νόῳ λέγοντας, ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκως πεο νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως."* „Gemeinsam ist allen das Vernünftigsein. Die mit Vernunft Redenden müssen festhalten an dem Gemeinsamen aller, wie die Stadt am Gesetz und noch viel fester."

Hier soll nur flüchtig auf das sehr bedeutsame Wortspiel aufmerksam gemacht werden, daß nur das *ξυνόν* (Gemeinsame) das *ξυν νόῳ* (Vernünftige) sei, ein Wortspiel, welches die tiefste heraklitische Definition des Vernünftigen enthält. Dieses Gemeinsame aller ist aber wiederum nicht das gemeinschaftliche Scheinen subjektiver Ansichten, sondern jenes eine und objektiv Gemeinsame, welches er selbst unmittelbar darauf „das eine und Göttliche," *„ἓν τὸ θεῖον"* nennt, das alles durchwaltende Vernunftgesetz des dialektischen Prozesses, welches auch das Wesen der Seele konstituiert und so auch bei den Menschen — trotz alles besonderen Dünkens (der *ἰδία φρόνησις*), trotz alles Sichabsperrens und für sich Beharrenwollens — ihre wahrhafte Gemeinsamkeit bildet. —

Auf demselben Grunde beruht auch der andere bei Stobaeus ib. T. V, p. 74, G., T. I, p. 151, Gaisf. als ein Fragment Heraklits mitgeteilte Ausspruch: *'Ανθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν"* „allen Menschen ist es gemeinsam, sich selbst zu erkennen und vernünftig zu sein." Zwar was den Ausspruch als solchen betrifft, so können wir ihn keinesfalls als Fragment anerkennen, treten vielmehr wegen der offenbaren und Heraklit

ganz fremden Maximenform desselben dem Gefühl Schleiermachers bei (p. 530), daß er gemacht sei; aber die Grundlage, auf welcher dies Sprüchelchen von einem späteren Sentenzenfabrikanten gemacht worden ist, ist eben die obige und echt heraklitische.

In demselben tiefen Sinne, weil die Seele selbst absoluter Prozeß und so an sich selbst schon mit dem absoluten Gesetz identisch sei, konnte daher Heraklit auch das Wahre als das Offenbare und nicht Verborgene etymologisierend definieren. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in dieser Hinsicht echt heraklitischen Inhalts ist, was uns Sextus (adv. Math. VIII, 8) von Aenesidemos berichtet, er habe mit seinen Anhängern nach Heraklit das allen gleichmäßig Erscheinende Wahrheit, das andere Lüge genannt, „ὅθεν καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην“ „weshalb auch das Wahre mit Recht so genannt werde als das Nichtverborgene vor der allgemeinen Einsicht,“ wobei man sowohl, um sich des echt heraklitischen Grundtones der Stelle zu versichern, als auch um wahrhaft zu verstehen, in welchem Sinne Heraklit das Wahre als das Offenbare hinstellen konnte, — in dem Sinne nämlich, daß es das Sichselbstoffenbarende sei — man sich erinnern muß, wie er sein Absolutes selbst, das intelligible Feuer, zum Unterschiede von dem sinnlichen als das nicht Untergehende bezeichnet, welches Absolute daher ebenso seinerseits das Unverborgene ist, wie ihm selbst wieder alles unverborgen bleibt.

Es ist von großer Wesentlichkeit für die Philosophie Heraklits und muß daher noch einen Augenblick näher betrachtet werden, daß und warum ihm das Erkennen nicht ein von der Initiative des Individuums ausgehendes Erfinden und Ersinnen, sondern ein Sichselbst-

offenbaren des Objektiven und Absoluten selber war. Denn wie wir gesehen, die Seele ist ihm derselbe dialektische Prozeß wie das objektive Weltall, und das Erkennen besteht ihm darin, daß sie die Dinge in ihrem objektiven Wandel begleitet, daß sie die dieselben erzeugende Bewegung, mit der sie identisch ist, mitmacht. Das Erkennen ist ihm also nur ein Sichselbsterfassen derselben objektiven Substanz, welche auch die Dingheit und das objektive Weltall konstituiert. Es ist nur dasselbe eine und Göttliche — das er deshalb auch das eine Weise nannte — dessen sich vollbringender Lebensprozeß die Welt der Erscheinungen und dessen Wissen von sich das Erkennen bildet. Es ist nur jener *τρόπος τῆς διοικήσεως τοῦ παντός*, jenes das Universum erzeugende Wendegesetz, welches im Erkennen zum Wissen von sich selbst, zur Selbstexegese, gelangt (cf. Sextus Emp. adv. Math. VII, 132 sqq.).

Alle dagegen vom Individuum ausgehende, durch die Vertiefung desselben in sich selbst und sein eigenes Denken hervorgebrachte Erkenntnis gehört ihm noch in die *δία φρόνησις*, in die aparte und willkürliche Privatvernunft des Menschen. Mit Heraklit wird daher zum erstenmale der philosophische Standpunkt erobert, daß das Erkennen nur das Wissen des Objektiven von sich selber ist. — Von hier aus fällt jetzt auch ein weiteres Licht auf die bereits im Bd. I, p. 81 betrachteten Bruchstücke des Ephesiers, in welchen er von der Sibylle sagt, daß sie: *„οὐκ ἀνθρωπίνως ἀλλὰ σὺν θεῷ“*, „nicht menschlich, sondern mit dem Gotte“ gesprochen habe, und von der er deshalb rühmt, „daß ihre Stimme durch die Jahrtausende reicht durch den Gott, *διὰ τὸν θεόν*.“ Denn schwerlich sollte das doch nach ihm

von der Sybille allein gelten, sondern es wurde offenbar (s. a. a. O.) von ihm nur angeführt, um zu zeigen, wie auch das wahre philosophische Erkennen, wie auch sein eigenes Werk nur eine solche Sichselbstoffenbarung des Objektiven und Göttlichen, ein Sprechen Gottes und durch den Gott sei[1]).

---

[1]) Von hier aus erklärt sich auch, was uns Diog. L. IX, 6 und Tatian. Orat. ad Graec. p. 11, ed. Ox. erzählen, Herakleitos habe sein Werk im Tempel der großen Göttin zu Ephesos niedergelegt, eine Nachricht, an deren streng historischer Wahrheit zu zweifeln diesmal nicht der leiseste Grund vorliegt. Aber freilich wird niemand mit dem Grunde, den Tatian für diese Handlung annimmt, übereinstimmen wollen, in eitlem Hochmut habe dies Heraklit getan, damit später „in geheimnisvoller Weise die Erscheinung des Buches erfolge" — *„ὅπως μυστηριωδῆς ὕστερον ἡ ταύτης ἔκδοσις γένηται."* Ebensowenig aber ist es uns möglich, uns mit Creuzers Ansicht einverstanden zu erklären, der hierin (Symb. II, p. 595) „ein frommes Opfer," das Heraklit der großen Göttin brachte, erblicken will. — Was unsere eigene Meinung über diese Handlung Heraklits, deren Bedeutsamkeit jedem ins Auge fallen muß, anbetrifft, so haben wir zunächst auf die bereits Bd. I, p. 100 sqq. und anderwärts bei ihm nachgewiesene charakteristische Eigentümlichkeit nicht nur des Symbolischen überhaupt, sondern auch symbolischer Handlungen zurückzuverweisen.

Wir müssen ferner an eine religiöse Anschauung und Sitte der Ägypter erinnern. Bei den Ägyptern durfte bekanntlich (Jamblichus de myster. Aeg. I, 1, Galenus adv. Julian. imit. T. V, p. 337, ed. Bas.) kein Name eines Erfinders oder eines Verfassers genannt werden; alle Werke wurden dem Gotte Hermes zugeschrieben. „Mit Recht wurde von altersher geglaubt — sagt bei Jamblichus l. l. der ägyptische Priester Abammon in Erwiderung auf den Brief des Porphyrios an Anebo — daß Hermes, der Gott der Rede, allen Priestern gemeinsam sei; denn der die wahre Erkenntnis der Götter lehrt, ist nur einer in allen; daher auch

Daß dies Sichselbstoffenbaren des Objektiven und Wahren aber immer nur auf das an sich zwischen der Wahrheit und dem Bewußtsein oder der Seele stattfindende Verhältnis geht und Sextus sehr irren würde, wenn er die Sache so verstehen wollte, als sei nun auch effektiv das Wahre für das empirische Bewußtsein vorhanden und

---

unsere Vorfahren alle ihre eigenen philosophischen Schriften ihm zuschrieben und mit seinem, des Hermes, Namen benannten." — „Jede Erfindung, jede Vermehrung des Wissens wurde vom gesamten Priesterrate geprüft und, wenn sie bewährt und nützlich befunden wurde, auf Säulen eingegraben, die an heiligen Orten aufbewahrt wurden" (Creuzer, Symb. u. Myth. II, 296; cf. ib. p. 7 und p. 111). — Die späteren Pythagoräer behielten diese ägyptische Sitte insofern bei, als sie bekanntlich alle Schriften ihrer Schule dem Pythagoras zuschrieben. Ähnlich und doch anders Herakleitos. Bei ihm war die jenem religiösen Gebrauche zugrunde liegende Anschauung von dem in allen gemeinsam wirkenden objektiven Geiste, von der in der menschlichen Erkenntnis der Götter vorsichgehenden Selbstoffenbarung Gottes, wie gezeigt worden, erst zu ihrem bewußten Gedanken, zu ihrem philosophischen explizierten Selbstverständnis und ihrer systematischen Notwendigkeit erhoben worden. Er wollte wieder, wie anderwärts, nur eine γνώμη versinnlichen, indem er sein Werk in den Tempel der großen Göttin niederlegte, damit, wie insoweit Tatianus ganz richtig sagt „von da aus die Ausgabe geschähe". Aber nur eine solche symbolisch-bedeutsame Handlung sollte es sein, ohne den praktischen Ernst des religiösen Gebrauches. Denn weit entfernt, die Spuren seiner Persönlichkeit an dem Werke zu tilgen, trat diese auf das markigste und unverhüllteste in demselben hervor, und gleich im Eingang wird sein erkennendes Ich direkt dem Verkennen der anderen entgegengesetzt. — Aus dieser, wie in jener symbolischen Handlung, so gewiß auch in seinem Werke selbst noch deutlicher ausgesprochenen tiefen Anschauung Heraklits hat sich aber vielleicht noch eine andere merkwürdige Spur erhalten. Denn wir können nur wieder in demselben Sinne

von der Masse der Menschen eingesehen, daß jene Selbstoffenbarung des Wahren immer nur eine objektive, im Weltall und der eigenen Natur der Seele vorhandene bleibt, ohne sich jedoch für den in ihren aparten Verstandesdünkel versenkten Subjektivismus der Menschen zum subjektiven W i s s e n derselben zu bringen, ist uns bereits aus den ebenso zahlreichen als markigen Fragmenten bekannt, in welchen wir Heraklit die klägliche Verblendung und Unvernunft der Menschen haben schildern hören, und belegt sich noch durch ein Fragment, welches den Grund dafür angibt, warum jene Wahrheit zugleich so offenbar und doch so verborgen sein könne. Das Fragment bildet das Ende einer Stelle des Clemens (Strom. V, c. 14, p. 252, Sylb., p. 699, Pott.), der ihm seine eigene Nutzanwendung vorausschickt: „*ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίῃ ἀγαθὴ, καθ' Ἡράκλειτον „ἀπιστίῃ γὰρ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι.*“

Denn nur die hervorgehobenen Worte sind, wie bereits Schleiermacher p. 335 sqq., obwohl sehr schüchtern vermutet, dem Heraklit angehörig, und die zweite von Schleiermacher nur eventuell gegebene Übersetzung ganz richtig: „d u r c h s e i n e U n g l a u b l i c h k e i t e n t s c h l ü p f t — das Wahre nämlich — d e m E r k a n n t w e r d e n.“ Die U n g l a u b l i c h k e i t des Wahren aber

---

wie oben (siehe Bd. I, p. 101, 1) in dieser seiner Theorie die Entstehungsmöglichkeit erblicken für das später gebildete und ihm selbst in den falschen Briefen (im ersten Brief bei Stephanus an Hermodorus) in den Mund gelegte sonderbare Geschichtchen, die Ephesier hätten die Anklage gegen ihn erhoben, daß er seinen eigenen Namen auf einen Altar im Tempel setzend s i c h s e l b s t h a b e z u m G o t t e e r k l ä r e n wollen (*ὡς ὅτι ἐπέγραψα τῷ βωμῷ οὗ ἐπέστησα τὸ ἐμὸν ὄνομα θεοποιῶν ἄνθρωπον ὄντα ἐμαυτόν*).

besteht darin, daß die absoluten Gegensätze miteinander identisch sein sollen, daß jedes in sich selbst sein eigenes Gegenteil sei, jener Satz, in welchem dem Heraklit eben die absolute Wahrheit bestand und den er seiner Philosophie als das Prinzip aller Erkenntnis und als seine eigenste Entdeckung vorausschickte (s. § 28), ein Satz, dessen Unfaßbarkeit und Unglaublichkeit für den subjektiven Verstand er trefflich erkannt hatte, wie er im Gegensatze hierzu als das dem Verstand Plausible und „Scheinbare" jene einfache auf sich beruhende Identität der Dinge mit sich bezeichnet hatte, vor der sich aber der wirklich Erkennende zu hüten weiß (s. das Fragment p. 480 sqq.).

Verwunderlich ist nur, daß Schleiermacher aus einer, wie er indes selbst zu fürchten erklärt, übertriebenen Nachgiebigkeit gegen die Herausgeber des Clemens die ganze Stelle von *ἀλλά* ab als Fragment druckt, sich eine Seite lang damit abquält, sie als heraklitische Worte aufzufassen und zu deuten und dann erst mit solcher Ungewißheit die Vermutung wagt, es könnten vielleicht bloß die letzten Worte als heraklitische, der Anfang aber von *ἀλλά* — *ἀγαθή* als Interpretation und Meinung des Clemens zu fassen sein. Es ist vielmehr ganz evident, daß letzteres der Fall ist. Denn nicht nur haben die Worte *γνώσεως βάθη* einen entschieden christlichen Klang, während sie dem Heraklit schon um ihrer abstrakten Ausdrucksweise durchaus unähnlich sind, nicht nur erfordert der Zusammenhang der Stelle, daß Clemens seine Ausdeutung und Nutzanwendung der heraklitischen Worte diesen selbst vorausschickt, sondern es wird doch auch für niemand, der Clemens' eigene Ansicht über diesen Punkt, seine Allegorisierungstheorie, kennt, zweifelhaft sein können, daß er hier eben seine eigene Meinung aussprechen und mit

Heraklit belegen, resp. aus ihm herausdeuten will. Man vgl. z. B. nur die fast wörtlich ähnliche Stelle Strom. II, c. 1, p. 154, Sylb., p. 429, Pott.: — — — *καὶ ὡς τὰ μάλιστα τὸ ἐπικεκρυμμένον τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας, τὸ συμβολικὸν τοῦτο καὶ αἰνιγματῶδες εἶδος, ἐζήλωσαν οἱ πραγματικῶς τὰ τῶν ἀρχαίων φιλοσοφήσαντες χρησιμώτατον, μᾶλλον δὲ ἀναγκαιότατον, τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας ὑπάρχον·* und Strom. V, c. 4, p. 237, Sylb., p. 657 sqq., Pott. etc.

---

§ 34. Fortsetzung. Methode des Erkennens.

Immer und immer aber entsteht von neuem die Frage, wie gelangt die Seele also dazu, dies Unglaubliche zu erkennen? Wie wird diese an sich seiende und beständig vorsichgehende Offenbarung der Wahrheit für uns?

Um zu sehen, ob und welche Antwort auf diese Frage Heraklit gegeben hat und geben konnte, müssen wir zuvor die Resultate dessen, was wir über das heraklitische Erkennen gehabt haben, kurz zusammenfassen.

Formal ausgesprochen, besteht das Erkennen in der Vermittlung des Subjektes mit dem Allgemeinen, d. h. mit jenem einen und göttlichen Logos, dem alles durchwaltenden Gesetz des Gegensatzes. Allein es fragt sich eben, wie bewirkt sich diese Vermittlung? Das Leben selbst ist diese Vermittlung, aber nur als seiende, nicht für das Subjekt selbst vorhandene Vermittlung; das Erkennen daher mit ihr noch nicht gegeben. Ebensowenig ist es, nach Heraklit, schon mit dem Zustande des Wachseins gegeben. Im Prozeß der sinnlichen Wahrnehmung vermittle ich mich zwar nun auch für mich selbst mit einem anderen; es kommt mir im Wachen, durch das

Sehen zumal, die Außenwelt als die eine und allgemeine zum Bewußtsein, gegen welche sich die wahrnehmenden Subjekte als das Besondere bestimmen und ihre abweichende Einzelheit insoweit aufgeben. Aber diese Allgemeinheit ist selbst nur noch ganz formelle, noch nicht die reelle und wahrhafte Allgemeinheit des Inhaltes, des alles durchwaltenden Logos. Oder mit anderen Worten: die Sinne lügen, sie spiegeln mir ein *festes Bestehen* vor, oder, was hiermit identisch, sie zeigen mir diese *in sich eine* und allgemeine Welt nicht in ihrer wahren inneren Identität und Allgemeinheit auf, sondern als eine *Vielheit von einander unterschiedener* und *scheinbar fest gegen einander auf sich und für sich beharrender Einzelheiten.* Die Sinne also vermögen gleichfalls noch nicht die Erkenntnis des Logos zu gewähren. Im Gegenteil, sie verbergen denselben, indem sie überall den Schein fester, für sich bestehender Besonderheit verbreiten. Sie täuschen und trügen.

Das wirkliche Organ der Erkenntnis ist vielmehr die *Seele.* Sie ist identisch mit dem weltbildenden Logos selbst; sie ist an sich derselbe reine Prozeß, die prozessierende unaufgehaltene Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein, welche das objektive All durchwaltet. Und zwar ist sie diese Identität nicht, wie das sinnlich Existierende, in der Form des einseitigen festen Seins, sondern als *ungetrübte, unsichtbare* Harmonie (s. Bd. I, p. 182 sqq. u. sonst), als die *absolute* Vermittlung von Sein und Nichtsein als ideeller unaufhaltsam ineinander übergehender Momente; nur darum ist sie eben identisch mit dem allgemeinen Logos selbst, zu welchem sich das sinnliche Dasein zugleich als Verwirklichung und Entäußerung, als Realisation und Trübung verhält (vgl. §§ 4, 5, 6, 18).

Um dieser ihrer ansichseienden Identität willen mit dem absoluten Prozeß, der das innere Gesetz des Daseins bildet, oder weil sie selbst diese reine Bewegung ist, ist die Seele an sich bereits alle Vernünftigkeit und alle Erkenntnis. Sie ist objektive und absolute Erkenntnis, weil sie absolute Bewegung ist. —

Wir haben bereits nach einer Seite hin das Hohe betrachtet, das in dieser Bestimmung enthalten ist. Es bleibt zuvörderst übrig, das noch nach einer anderen Seite hin darin Enthaltene zu betrachten. Gerade darin erst, daß die Seele selbst der *λόγος* ist, welcher der objektiven Welt zugrunde liegt, gelangt die heraklitische Philosophie zu ihrem wahrhaften Abschluß; gerade hieran erst läßt sich das Verständnis ihrer ganzen Bedeutung und ihres innersten Punktes erlangen. Denn gerade hiermit ist gegeben, daß dieser weltbildende *λόγος*, daß dieses heraklitische absolute Gesetz des objektiven Daseins an sich nichts anderes als der *Gedanke* ist, daß es an sich bereits vollständig der *νοῦς* des Anaxagoras ist und das in den heraklitischen Bestimmungen seines Absoluten bereits Gegebene nur ausgesprochen zu werden braucht, um den *νοῦς* zu haben; eine Erkenntnis, die, wie früher gezeigt, bereits Plato besessen und ausgesprochen hat. — Mit der Philosophie Heraklits ist also bereits der Gedanke als Prinzip des Daseins gegeben, und wir stehen an jenem epochemachenden Abschnitt in der Geschichte des Geistes, an welchem die Naturphilosophie in die Philosophie des Gedankens umzuschlagen im Begriff ist, ja nach ihrem innersten, sich selbst noch verborgenen Prinzipe bereits umgeschlagen ist! Noch mehr! Mit jener Erkenntnis, daß die Seele identisch mit dem das All durchziehenden *λόγος*

und also die absolute Bewegung des prozessierenden Gegensatzes ist, ist nicht nur die Gedankennatur der objektiven Wirklichkeit, es ist auch die — eigene Natur des Gedankens erkannt, Bewegung ins absolute Gegenteil und in diesem mit sich selbst identisch zu sein! Heraklit muß deshalb der Vater der objektiven Logik genannt werden.

Aber ebensowenig darf der Punkt übersehen werden, nach welchem es seiner Philosophie, und zwar in ihrem innersten Prinzipe selbst, noch wesentlich ist, Physik zu sein. Denn das erst ergibt das konkrete Verständnis heraklitischer Philosophie und des merkwürdigen historischen Übergangspunktes, den sie in der genetischen Entwicklung des Geistes bildet, zu sehen, wie bei ihr Physik und (objektive) Logik in einen Kristall untrennbar zusammenschießen, wie sie ebenso sehr noch Physik als schon Logik ist, d. h. wie ihr Prinzip selbst, — denn nur von diesem kann hier die Rede sein — noch ebenso wesentlich physisch als logisch ist.

Diese physische Seite ist folgende: Die Seele ist, wie wir gesehen haben, deswegen alle Erkenntnis, weil sie derselbe Prozeß, dieselbe absolute Bewegung und Umwandlung wie das objektive Dasein ist, dessen Bewegung mitmachend sie dasselbe erkennt.

Die Seele ist somit Erkennen, nicht als in sich reflektierte, sondern als *objektiv-seiende;* noch nicht als wissende, in sich oder für sich seiende, sondern selbst noch als daseiende genommen. Sie ist Erkennen noch als Substanz[1]), noch nicht als Subjekt!

[1]) Vgl. hierzu, was wir an verschiedenen Orten über diese Identifizierung des Subjektiven und Objektiven bei Heraklit gesagt haben; man vgl. auch die oben p. 34 bezogene hippo-

Hiermit hängt denn auch die Antwort zusammen, die auf die Frage gegeben werden muß: wie gelangt bei Heraklit die Seele zu der Erkenntnis jener von den Sinnen verdeckten Wahrheit, wie vollbringt sie die Vermittlung mit dem Allgemeinen, in welchem diese Erkenntnis besteht? Eine Frage, auf deren Lösung wir eben in diesem Paragraphen ausgingen. — Es ist klar, daß trotz alles Bisherigen diese Frage noch keineswegs wahrhaft gelöst ist, auch damit noch nicht, daß die Seele ihrer Natur nach absolute Bewegung und somit an sich selbst alle Wahrheit ist. Für uns ist freilich hierin die Bestimmung vorhanden, daß sie nur für sich zu werden hat, was sie an sich schon ist. Allein es handelt sich nicht darum, was an sich oder für uns, es handelt sich hierbei darum, was für Heraklit selbst hierüber vorhanden war, wie für ihn selbst die Seele ins Wissen und Fürsichsein zu bringen hat und zu bringen vermag, was sie an sich ist.

Das Fürsichsein der Seele ist aber sofort eine Bestimmung, welche Heraklit nicht kennt, die ihm vielmehr als *ἰδία φρόνησις*, als Versenkung in die aparte Besonderheit, als Traum und Wähnen gilt.

Soll die Seele erkennen, so kann sie dies bei ihm vielmehr nur durch Abstreifung des Fürsichseins überhaupt. Als seiende — welches Sein hier natürlich nur darin besteht, absolute reine Bewegung zu sein, — d. h. ihrer Substanz nach *ist* sie alle Wahrheit und Erkennen.

Allein es ist, wie gesagt, offenbar, daß hiermit die

---

kratische Stelle, welche dies sehr deutlich hervortreten läßt: *δοκέει δέ μοι ὅ καλέομεν θερμὸν ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὁρῆν καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι.*

uns beschäftigende Frage doch noch in keiner Weise beantwortet ist. Die Seele *ist* hiernach immer nur *an sich* Erkenntnis; *hat* sie noch nicht; es ist noch nicht gegeben, *wie* sie ins Wissen bringt, was sie an sich ist. Denn wenn die Seele als *objektiv seiende*, weil sie reine prozessierende Bewegung *ist*, absolute Erkenntnis ist, so muß zunächst die Frage so gestellt werden: wie ist hiernach der *Irrtum möglich*? Ist die Seele schon als *seiende*, um ihrer *Substanz* willen, weil sie nämlich absolute Bewegung ist, objektive Erkenntnis, — so muß *jede* Seele — denn jede Seele ist in bezug auf diese ihre Substanz mit der anderen Seele identisch — gleichmäßig objektive Erkenntnis sein.

Wenn die Seele nicht qua in sich reflektierte, sondern qua *seiende* erkennt, so müssen *alle* Seelen, weil sie sind, was sie sind, die absolute Erkenntnis eo ipso haben. Gleichwohl ist dies nach Heraklit durchaus nicht der Fall, die Menschen sind vielmehr im eitlen Wähnen begriffen. Auf jene Frage, wie ist, wenn die Seele schon vermöge ihrer objektiven Natur als Bewegung die Erkenntnis hat, der Irrtum auch nur *möglich*? ist daher in der heraklitischen Philosophie nur *eine* Antwort denkbar. Die Seele ist jene reine und absolute Bewegung eben nur ihrer allgemeinen *Substanz* nach. Dadurch aber, daß die Seele *individuelle* Seele wird, daß sie ins leibliche Dasein tretend die Sinne anzieht und sich selbst so *versinnlicht*, ist ihre Wirklichkeit nicht mehr ihrem Ansichsein *gleich*. Sie ist nicht mehr absolute Bewegung oder Gott, sie ist *gestorbener* Gott. Als wirkliche individuelle Seele ist sie *gehemmte* Bewegung, kann sich ins für sich seiende Beharren versenken, kann ihr eigenes Wesen statt als reinen Wandel, als festes Beharren anschauen. Und deshalb nennt auch Heraklit das

so seine eigene Substanz verkennende menschliche Gemüt ohne Einsicht, aber das sich mit seiner Substanz identische, sich nach ihr wissende göttliche Gemüt hat Einsicht (§ 40).

Aber kann die individuelle Seele trotzdem, daß ihre eigene Substanz ist, reine Bewegung zu sein, sich als versinnlichte, ins feuchte Element des Daseins getretene so verkennen, so entsteht wieder die obige Frage: welches also, wenn ihre objektive Natur hierzu nicht schlechterdings ausreicht, ist der Weg zu dieser wahren Erkenntnis ihrer selbst, welches ist die Methode dieser Vermittlung mit dem Allgemeinen, durch welche sie sich ihrer Wahrheit bewußt wird?

Damit sind wir aber wieder an den Anfang der Untersuchung zurückgeworfen und die Frage als unlösbar gefunden.

Es hilft auch Heraklit nichts, die in concreto richtigsten Antworten zu geben: es hilft ihm nichts, zu sagen, das Weise bestehe darin, die *γνώμη* zu kennen, welche alles durch alles leitet, oder die Vernunft sei die Auslegung der Weise, welche weltbildend das All durchdringt. Es sind dies die tiefsten und gedankenvollsten, noch heute wahrsten Definitionen des Erkennens und der Vernunft. Aber als Antwort auf unsere Frage würden sie eine petitio principii enthalten. Denn es handelt sich eben darum, das formale Prinzip, den Weg zu bestimmen, wie die Seele sich die Erkenntnis dieser *γνώμη* zu erzeugen vermag.

Ebensowenig würde es eine Lösung dieser Schwierigkeit enthalten, wenn man auf die Sätze von der trockenen und feuchten Seele zurückgehend sagen wollte: wenn die Seele feurig-trocken ist, hat sie diese Erkenntnis, die sie verliert, je mehr sie sich der Feuchtigkeit hingibt. Denn

diese Sätze, so richtig sie sind, sagen nur ganz dasselbe, bloß in einem mehr physischen Gewande, was wir bisher in der reineren Form des Gedankens betrachtet haben[1]).

Abgesehen davon, daß die Seele, wegen des sinnlich-feuchten Leibes, den sie angezogen, überhaupt nicht mehr absolut-reines Werden, absolute feurige Trockenheit sein kann, fragt es sich ja eben, wie vollbringt es die Seele, sich als möglichst feurige Trockenheit oder reine Bewegung zu erhalten, resp. dazu zu machen.

Denn einen inhaltlichen Irrtum würde es einschließen, zu glauben, Heraklit habe sich die einen menschlichen Seelen von Natur feurig-trocken, die anderen aber von Haus aus feucht gedacht und zwar so, daß die ersten von Natur mit Erkenntnis begabt, die feuchten aber durch ihre physische Natur in der Unmöglichkeit seien, sich zu trocknen zu machen und so zur Erkenntnis zu erheben. Von Haus aus sind die Seelen alle gleich; denn ihrer Substanz nach sind sie alle ein und dasselbe, gestorbene Götter, das reine Werden als seiend gesetzt. Die relativen Unterschiede der Feuchte und Trockenheit werden ihnen erst durch ihre eigene Bewegung, je nachdem sie sich auf das beharrende sinnliche Dasein, das Gebiet des Feuchten einlassen, oder im reinen Wandel, im Nichtsein ihr Dasein zu haben wissen.

---

[1]) Vielmehr empfangen jene Sätze erst von hier aus ihr letztes Verständnis und ihre wahre Begründung. Jetzt erst wird vollständig ersichtlich sein, warum die trockene Seele die beste ist, warum sie den feuchten Leib durchschießen muß wie ein trockener Strahl die Wolke, warum sie durch das Feuchtwerden die Erkenntnis verliert, wenn doch ihr Erkennen eben nur darin besteht, den rastlosen dialektischen Fluß des Seienden immer mitzumachen, gleichen Schritt haltend neben ihm herzulaufen (*συμπαραθέον αὐτοῖς* i. e. *τοῖς πράγμασι ἐν κινήσει οὖσι*), wie uns Simplicius, Philoponus und Platon sagten.

Wie wenig eine solche Naturschranke der Erkenntnis für besondere Seelen im Sinne Heraklits gelegen, zeigt sich, um von einer ausführlicheren, nach allem Früheren unnötigen Beweisführung zu abstrahieren, in seinem eigenen Ausspruch, daß es allen gemeinsam ist, vernünftig zu sein, daß das Wahre das allgemein Offenbare ist, daß man dem Allgemeinen folgen könne und solle etc.; am einfachsten aber darin, daß Heraklit überhaupt keine von Haus aus individuelle Seele kennt, sondern es das dem stofflichen Körpergebilde von außen kommende schlechthin Allgemeine (*περιέχον*) ist, welches den Körper ergreift und ihn in seinen Prozeß hinreißend beseelt, zur Seele entzündet. „Der Lebende ist die Entzündung des Toten“ (s. dies Fragment oben p. 447 sqq.).

Es sind also von Haus aus und der Substanz nach alle Seelen gleich. Die Unterschiede des Erkennens wie des Verkennens, der Feuchte wie der Trockenheit können sie sich erst selbst in ihrer Bewegung erzeugen. Das Erkennen ist für alle da.

Es erhellt somit, daß es nirgendswo im Systeme Heraklits, so konsequent abgeschlossen dies in jeder anderen Hinsicht ist, eine konsequente Antwort auf die Frage gibt, welches der Weg für die Seele, das Organ der Erkenntnis, sei, um zum Erkennen zu gelangen. Man muß aber nicht glauben, dies läge an der Lückenhaftigkeit der Fragmente und Zeugnisse, die uns erhalten sind. Es wird vielmehr aus der bisherigen Entwicklung bereits evident geworden sein, daß es in der heraklitischen Philosophie auf diese eine Frage keine konsequente und prinzipielle Antwort geben konnte*).

*) Hier, in der Lehre vom Erkennen, ist also die Schranke der heraklitischen Philosophie, und nicht in der kosmischen Ontologie oder Physik, wie Zeller meint p. 497: „Fragen wir

Und der Grund hiervon liegt eben in jener oft hervorgehobenen noch ununterschiedenen Identität des Subjektiven und Objektiven bei ihm; er liegt darin, daß er die Seele noch qua objektiv seiende, als Bewegung, Erkenntnis sein läßt. Oder mit anderen Worten: er liegt darin, daß dieser Philosophie das Fürsichsein des Geistes, die Insichreflexion des Denkens noch nicht aufgegangen, daß sie noch Logik-Physik ist und ihr das allgemeine Fürsichsein des Geistes selbst noch als die abzutuende Besonderheit, als *ἰδία φρόνησις* gilt. —

Weil sie den Geist noch als *unterschiedslos*, dieselbe Bewegung wie die Objektivität setzt, fällt das Prinzip des Erkennens über die Grenze dieser Philosophie hinaus; es kann erst auf dem Boden des als für sich seiend, als Innerlichkeit erkannten Geistes auftreten. Weil sie den Geist noch als reine Objektivität auffaßt, — (und auch nur deshalb, nicht, wie in der Regel angenommen wird, wegen des Feuers als Prinzip der Dinge etc. oder ihrer sonstigen physikalischen Ausführungen wegen ist sie überhaupt noch wesentlich Physik) — mangelt ihr noch das Prinzip seines Fürsichseins und die Methode seiner Selbstverinnerlichung. Es mangelt ihr Weg und Methode des Wissens, weil ihr der prinzipielle Boden des Wissens, das subjektive Moment des Geistes mangelt. Zwar hat sie bereits

---

aber, warum alles nur im Werden und nirgends ein beharrliches Sein zu finden sei, so ist seine einzige Antwort: weil alles Feuer ist." Die wahre Antwort Heraklits hierauf ist vielmehr in seinem ideellen Logosbegriff und dem Verhältnis desselben zur sichtbaren Harmonie gegeben, eine Lehre, welche den tiefsten, aber bisher stets übersehenen Zentralpunkt heraklitischer Philosophie bildet.

die objektive Natur des Gedankens, das Ansich des Geistes erkannt, *Entgegensetzung in sich selbst zu sein*. Aber diese eigene Natur des Geistes selbst ist ihr noch *versteint* in der Form des objektiven Seins.

So ist sie der ungeheure Drang des Geistes, diese Versteinerung, die ihr noch ebenso wesentlich als innerlich bereits überwunden ist, zu durchbrechen, eine Befreiung, die erst das Zauberwort des Anaxagoras vollbringt, welcher das eine Weise, den Namen des Zeus *ausspricht*, den Heraklit als das, was immer ausgesprochen und nicht ausgesprochen werden will, definiert. —

Täuschen wir uns nicht, so hat Heraklit auch selbst sich dem Gefühle nicht entziehen können, daß trotz der Konsequenz seines Prinzips und der konkreten Wahrheit der Definitionen, die er über *den Inhalt* der Erkenntnis und Vernunft vorbrachte, dennoch *in* seiner Philosophie keine *Methode*, kein Weg und Prinzip der Vermittlung gegeben war, durch welche sich die Seele jene durch ihre Unglaublichkeit so schwierig zu fassende, durch den Schein und den Trug der Sinne versteckte Wahrheit, die Einsicht von der prozessierenden Identität des absoluten Gegensatzes mit Notwendigkeit zu erzeugen vermöge. Täuschen wir uns nicht, so sind die Bruchstücke noch vorhanden, in welchen dieser Mangel eines sicheren und bestimmten *formellen Weges* zur Erkenntnis, der Mangel einer durch seine Prinzipien gegebenen *notwendigen Vermittlungsweise* des Subjektes als wissenden mit dem Allgemeinen oder der Wahrheit, von Heraklit selbst ausgesprochen worden ist; ein Mangel, der freilich nicht von ihm, wie in unserer Reflexion, als Mangel *seines* Systems, sondern wiederum als *objektive* Beschaffenheit der Seele und der dialektischen Natur der Wahrheit hingestellt wurde.

Wir meinen zunächst ein sehr dunkles und nur in diesem Zusammenhang Licht empfangendes Fragment, welches Clemens (Strom. II, c. 4, p. 158, Sylb., p. 437, Pott.) also referiert: *τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τὸ λόγιον παράφρασας εἴρηκεν* „„*Ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερεύνητον ὂν καὶ ἄπορον.*““ Schleiermacher verbessert *ἔλπησθε* und *ἐξευρήσετε* aus der Mitteilung des Theodoret (T. IV, p. 716, ed. Hal.): „*Ἐὰν μὴ ἐλπίζητε, ἀνέλπιστον οὐχ εὑρήσετε ἀνεξεύρητον ἐὸν καὶ ἄπορον*“[1]), läßt hier aber das *ἀνεξεύρητον* stehen, welches jedoch in *ἀνεξεύρετον* oder besser *ἀνεξερεύνητον* umzuwandeln ist: „W e n n i h r n i c h t h o f f t, s o w e r d e t i h r d a s U n g e h o f f t e n i c h t f i n d e n, d a e s u n f i n d b a r i s t u n d u n z u g ä n g l i c h.“

Es ist klar, welche Freude der Bergpredigtston dieses Diktums den Kirchenschriftstellern für ihre Zwecke gewähren mußte; deshalb teilen sie es uns auch so aus seinem Zusammenhang gerissen mit, daß es auf den ersten Blick schwer ist, auch nur etwas Wahrscheinliches über die Gedankenverbindung zu sagen, in der es bei Heraklit gestanden haben mag. — Allein jenes U n g e h o f f t e, U n f i n d b a r e und U n z u g ä n g l i c h e kann, wie sich aus allem Früheren (s. bes. das Fragment Bd. I, p. 541 sqq., p. 549) ergibt, doch schwerlich etwas anderes sein, als das aller s i n n l i c h e n E x i s t e n z e n t h o b e n e, daher auch auf keinem s i n n l i c h e n W e g e ausfindig zu machende und anzutreffende, auch nicht durch die einem s o l c h e n s i n n-

[1]) Denn die Interpunktation des Hugo Grotius, Prolegom. in Stob. (p. LXIII, ed. Gaisf. Lips. 1823) *ἐὰν μὴ ἐλπίζησθε ἀνέλπιστον, οὐχ κτλ.* ist offenbar falsch und sinnraubend und zwingt ihn daher auch zu der sinnwidrigen Übersetzung: Nisi speretis quod supra spem est, non invenietis id quod inveniri nequit.

lichen Pfade vergleichbare sinnliche Wahrnehmung — welche die Dinge für beharrende und mit sich selber identische nimmt — zu erreichende Göttliche, die erkannte Idee des Werdens als der Identität und reinen Wandelbewegung von Sein und Nichtsein.

Dies zeigt auch ein anderes, freilich sehr verdorbenes und erst wiederherzustellendes Fragment, welches wir wegen seines inneren Zusammenhanges mit dem vorigen bis hierher verspart haben, obwohl es in anderer Hinsicht schon bei der Darstellung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* seine Stelle hätte finden müssen, und welches uns Diog. L. (IX, 7) also mitteilt: *„λέγεται δὲ καὶ ψυχῆς περατέον, ὃν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.“* Diese Stelle hat seit je zahlreiche und äußerst unglückliche Emendationsversuche erfahren müssen, z. B. den des Lipsius (Physiol. Stoic. III, c. 9), der lesen will: *„ψυχῆς περὶ, ἐατέον· ὡς οὐκ ἂν κτλ.“*, oder Kühnes, der uns dabei äußerst freigebig mit einem Buch über die Seele beschenkt, indem er vorschlägt: *φέρεται δὲ καὶ περὶ ψυχῆς πεπραγματευομένον.* Anderes, wenig Besseres, kann man in den Ausgaben des Diog. L. nachsehen. Aber auch Herrmanns Verbesserung *ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν κτλ.*, die in die neuesten Ausgaben des Diogenes übergegangen ist*), befriedigt uns nicht, und Schleiermacher teilt leider das Fragment, obgleich er es doch schwerlich übersehen haben konnte, nicht mit, wodurch wir bei dem glücklichen Takt dieses Mannes in solchen Versuchen jedenfalls um einen trefflichen Vorschlag gebracht sind.

Wir glauben nun vor allem die letzten Worte der Stelle *„οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει“*, die bisher immer, und auch von

*) Auch von Zeller adoptiert p. 479, 4, der sich aber gleichwohl an dem nichtheraklitischen Laut der Worte stößt.

Herrmann, so aufgefaßt wurden, als gehörten sie noch zur Rede Heraklits, von dem Fragmente abtrennen und als das Urteil des Diogenes über die dunkle Redeweise des Ephesiers, zu deren Charakterisierung er eben jenes in der Tat hinreichend dunkle Fragment anführt, auffassen zu müssen.

Dann bildet dieses Urteil: „So tiefe Rede führt er" auch den durchaus erforderlichen Vorder- und Gegensatz zu der bald darauf folgenden ungewöhnlicheren Versicherung des Diogenes[1]), „manchmal aber setzt er klar und deutlich in seinem Buche auseinander, so daß es auch der am schwersten Begreifende leicht versteht und seinen Geist gehoben fühlt. Die Kürze und Wucht seines Stiles aber ist unvergleichlich." Es bedarf gewiß erst keiner weiteren Erörterung, daß diese Schilderung, die hier Diogenes von dem heraklitischen Stil an manchen Stellen (*ἐνίοτε*) gibt, auch jene Worte *οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει* als das allgemeine Urteil des Diogenes, welches er deshalb vorausschickt und zu dessen Belegung er sich auf das Beispiel des eben von ihm angeführten Fragmentes beruft, erscheinen läßt und selbst erforderlich macht. Das „manchmal deutlich" erfordert von selbst ein „in der Regel dunkel", widrigenfalls Diogenes ja auch, was ihm gewiß nie in den Sinn gekommen ist, gegen das gang und gäbe Urteil und gegen die Wahrheit der Sache den Ephesier bloß als leichtverständlich geschildert haben würde!

Was nunmehr das Fragment selbst betrifft, soweit es

---

[1]) *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τῷ συγγράμματι καὶ σαφῶς ἐκβάλλει ὥστε καὶ τὸν νωθέστατον ῥαδίως γνῶναι καὶ δίαρμα ψυχῆς λαβεῖν· ἥ τε βραχύτης καὶ τὸ βάρος τῆς ἑρμηνείας ἀσύγκριτον.*

nach dieser Abtrennung noch übrig bleibt, beziehen wir uns zuvörderst auf das *ἀνεξερεύνητον* und *ἄπορον* in den eben angeführten Bruchstücken bei Clemens und Theodoret, ferner auf Plato Theaet. p. 147, C., p. 57, Stallb.: *ἔπειτά γέ που ἐξὸν φαύλως καὶ βραχέως ἀποκρίνασθαι περιέρχεται ἀπέραντον ὁδὸν, οἷον καὶ κτλ.*, endlich auf die stoische Definition der *εἱμαρμένη* bei Plut. Plac. Phil. I, 28: *οἱ Στωϊκοὶ, εἱρμὸν αἰτιῶν, τοῦτ' ἐστὶ τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον*, so daß wohl niemand Anstand nehmen wird, mit uns das *περατέον ὄν* in *ἀπέραντον ὁδόν* umzuändern und also zu lesen: *λέγει δὲ καὶ: „„ψυχῆς ἀπέραντον ὁδὸν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσιν ἐπιπορευόμενος ὁδόν“*“, „der Seele unergründlichen Weg würde nicht finden einer durchwandelnd jeglichen Weg.“ Es ist ein Weg, wie Goethe im Faust den Weg zu den Müttern, den logisch-unsinnlichen Gedankenwesenheiten, schildert, ein Weg, der da ist: „— — kein Weg! ins Unbetretene, nicht zu Betretende!“ Es wäre also hiernach mit Heraklits eigenen Worten belegt, was wir zu dem vorigen Fragmente sagten, daß jenes auf sinnlichem Wege Unfindbare der Weg der Seele nach oben sei, d. h. die reine umschlagende Identität von Sein und Nichtsein, die Idee der Negativität, in deren unausgesetztem Prozeß die Seele ihre Substanz und, wie wir gesehen haben, auch die alleinige Quelle des Erkennens hat[1]). Es ist dies

[1]) Was ferner sowohl unserer Emendation als unserer Interpretation des Fragmentes eine deutliche Bestätigung erteilt, ist die Bd. I, p. 219 betrachtete Stelle des Aeneas von dem Wege, welchen die Seelen oben mit dem Demiurgen (*ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ*) zu wandeln haben und dessen reine Wandelbewegung aufgebend sie nach unten in den Körper gezogen werden (*κάτω φέρεσθαι*). Jener demiurgische Weg, jener reine intelligible Gedankenwandel, den die demiurgische

somit dasselbe, als wenn gesagt wird, daß nur im Suchen seiner selbst, im Wissen, daß man selbst nicht sei, die Seele das Erkennen finde.

Es liegt ferner im letzten Fragmente, daß die Seele an sich selbst schon Erkennen sei, da sie dies eben an sich selbst ist (vgl. §§ 5—9), beständig den Weg nach oben und unten einzuschlagen. In beiden Fragmenten erscheint aber auch zugleich ausgesprochen, was wir denselben vorausgeschickt haben, daß dieser Weg der Seele nach oben, die reine unendliche Negativität,

---

Idee des Werdens als absoluter ungetrennter Übergang des Seins und Nichtseins ineinander ununterbrochen wandelt, das ist die *ἀπέραντος ὁδός*, die einer nicht ausfände, auswandelnd jeglichen sinnlichen Weg. —

Es mag hier übrigens bemerkt werden, daß in diesem, aus der *ὁδὸς ἄνω κάτω* entsprungenen absoluten Gebrauch von *ὁδός* schlechtweg, wie er sich schon in dem obigen Fragment bei Heraklit selbst ausspricht und wie er noch deutlicher bei Marc. Anton. IV, 46 hervortritt „Erinnere dich immer des Heraklitischen — — und des Vergessenen, wohin der Weg führt" (*καὶ τοῦ ἐπιλανθαμένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει*) der offenbare heraklitische Ursprung vorliegt für den bei den Stoikern stehend gewordenen und häufig ganz unübersetzbaren Gebrauch von *ὁδῷ* z. B. bei Zeno, bei Diog. L. VII, 156 *τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν*, cf. Marc. Anton. VI, § 26: *ὁδῷ περαίνειν*; id. V, 34: *ὁδῷ ὑπολαμβάνειν*, und andere Stellen bei Gataker zu Marc. Anton. I, 9, p. 13 zusammengestellt. Entstehung wie Sinn dieses Ausdruckes wird jetzt klar sein. Die *ὁδὸς ἄνω κάτω* war bei Heraklit das bestimmungsgemäße Entwicklungsgesetz, das alles Dasein zu durchlaufen hatte; *ὁδῷ* heißt daher bei Gedanken wie bei Dingen: dem ihnen bestimmten Entwicklungsgesetz gemäß, dem Wege entsprechend, welcher die Bestimmung einer jeden Natur ist, und dieser heraklitisch-stoische Gebrauch ist wieder die offenbare Quelle der Worte des vierten Evangelisten XIV, 6: *ἐγὼ εἰμὶ ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή.*

welche das Wesen derselben ausmacht, unfindbar und unzugänglich für das Subjekt sei, wenn es auch jeden Weg durchwandle, um das absolute Wesen der Seele und des Daseins auszufinden[1]). Es ist dies der Grund für jene Unwahrscheinlichkeit und Unglaublichkeit der Wahrheit, durch welche sie, wie ein früheres Fragment sagt, dem Erkanntwerden entgeht. Die subjektive Seele hat also kein absolutes Mittel, um sich ihres eigenen absoluten Wesens, der Negativität, zu bemächtigen. „Wenn ihr nicht hofft, so werdet ihr das Ungehoffte nicht finden." Das sich selbst offenbarende Wahre, der objektive Prozeß des Negativen, ergreift weit mehr das Subjekt, statt von ihm ergriffen zu werden.

Keinesfalls aber muß dies verwechselt und für identisch gehalten werden mit dem Satze, daß das Absolute nicht gewußt werden könne. Wir haben früher gezeigt, wie durchaus unheraklitisch und sowohl seiner Philosophie im allgemeinen, wie seinen eigenen Aussprüchen widersprechend dieser Satz ist, wie er sich selbst vielmehr, weil ihm jene Erkenntnis der die Welt durchdringenden *γνώμη* aufgegangen war, als das absolute Wissen galt und dieselbe Forderung für alle aufstellte. In letzter philosophischer Analyse wird freilich der Mangel des Geistes

---

1) Eben deswegen heißt es auch in der eben betrachteten heraklitischen Reminiszenz bei Marc. Anton. — denn offenbar besteht zwischen dieser und unserem jetzigen Bruchstück ein Sinnzusammenhang — *„Μεμνῆσθαι τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει"* „Erinnere dich des Vergessenen, wohin der Weg führt!" Es ist der Weg der Seele nach oben, von welchem die Reminiszenz handelt, der Weg in ihre reine Substanz und Wandelbewegung, den die Seele mit ihrem Tode einschlägt und der, solange sie sich der feuchten Sinnlichkeit hingibt, ein von ihr vergessener ist.

an einer absoluten formellen Methode der Erkenntnis auch die Unmöglichkeit der philosophischen Erkenntnis des absoluten Inhaltes nach sich ziehen oder vielmehr damit identisch sein. Zum absoluten Wissen ist erforderlich, daß der Geist selbst die unendliche Methode der Vermittlung mit dem Inhalt sei und somit das absolute Mittel des Wissens an sich selbst habe. Allein es ist selbstredend, daß diese objektive Konsequenz für Heraklit weder schon vorhanden war noch sein konnte. Die Erkenntnis ist ihm seiende, weil ihm der Geist selbst ein — im unendlichen Gegensatze und dessen identischem Prozeß bestehendes — objektives Sein, nicht ein Fürsichwerden ist.

Hiermit, daß die Erkenntnis selbst bei ihm in diesem Sinne objektiv seiende ist[1]), hängt es zusammen, daß Plato (Theaet. p. 160, D., 110, St.) sagt, es liefe bei ihm die Erkenntnis doch auf die Wahrnehmung hinaus, denn die seiende Erkenntnis ist eben das, was wir zum Unterschiede von der Selbstbewegung und Insichreflexion des Denkens als solchem — Wahrnehmung nennen. Schleiermacher versteht dies ganz falsch, wenn er meint, Plato sage dies von Heraklit im Sinne eines Berichtes. Plato sagt nicht, daß dies von Heraklit angenommen werde; er sagt es vielmehr gegen Heraklit; er sagt es, ihn auf seine Konsequenz hindrängend[2]),

---

[1]) Es wird überflüssig sein, stets zu wiederholen, daß dies Sein immer nur in der objektiven Negativität, im Prozeß der an sich identischen unausgesetzt in ihr Gegenteil umschlagenden Momente besteht.

[2]) Die Worte Platons a. a. O. lassen hierüber gar keinen Zweifel: „Ganz vortrefflich hast du also gesagt, daß die Erkenntnis nichts anderes ist als die Wahrnehmung und es ist also in dasselbe zusammengefallen (d. h. es hat sich

in dem Sinne: es sei dies, trotz aller Perhorreszierung der Wahrnehmung durch Heraklit dennoch in letzter Instanz das Wesen der heraklitischen Erkenntnis, eben weil ihm die Methode der Vermittlung mit dem Inhalte der Erkenntnis, die Dialektik fehlt. Er sagt es als eine Kritik Heraklits und als etwas, was gegen die Meinung desselben dennoch bei ihm stattfände, — nicht aber als Ansicht desselben.

Heraklit ist so durch seine Auflösung der sinnlichen Wahrnehmung als Organs der Erkenntnis und durch seine Bestimmung des Wesens des Geistes selbst als der mit der objektiven Welt der Gegenständlichkeit identischen objektiven Dialektik des Gegensatzes — gerade bis zu der Grenze gekommen, an welcher sich die Selbstvermittlung des Geistes mit dem Inhalt, d. h. die eigentliche subjektive Dialektik als Methode des Erkennens erzeugen resp. aus ihren eleatischen Anfängen zur Blüte entwickeln muß. Er hat die Philosophie bis zum Bedürfnis dieser Methode fortgeführt, welche daher auch unmittelbar hinter seinem Rücken als die große weltbewegende Tat der Sophistik aufzutreten beginnt. Er hat ihr zugleich in seiner objektiven dialektischen Identität

---

als auf dasselbe hinauslaufend ergeben, *καὶ εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκε*), daß nach Homer und Herakleitos und diesem ganzen Geschlecht alles wie Ströme sich bewegt, nach dem Protagoras aber, dem sehr Weisen, der Mensch aller Dinge Maß sei, und daß nach dem Theaetet endlich, wenn dieses sich so verhält, die Wahrnehmung Erkenntnis wird (*κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον — — κατὰ δὲ Πρωταγόραν — — κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν ἐπιστήμην γίγνεσθαι*): cf. ib. p. 172, C.: „Ja alle, auch welche nicht völlig des Protagoras Lehre lehren, kommen doch mit ihrer Weisheit hierher" etc.

des Gegensatzes das absolute Grundgesetz und Instrument zu diesem dialektischen Erkennen geliefert, ein Instrument, welches aber zuerst — in der eigentlichen heraklitischen Sophistik (Kratylos u. a.) — dazu benutzt wird, das objektive Sein, als sich selbst entgegengesetzt und in absoluter Unruhe begriffen, in den absoluten Widerspruch mit sich selbst münden und in das qualitätslose Nichts untergehen zu lassen, von dem, weil es eben beständiges Nichtsein, ununterbrochene Änderung sei, alles und nichts ausgesagt werden könne, von dem alles ebenso wahr als unwahr sei (s. Bd. I, p. 134 sqq. u. § 12). Und die bei diesem totalen Untergange der um jede Bestimmtheit gekommenen, in das absolute Nichts aufgelösten und zur leeren Fläche gewordenen objektiven Welt allein noch stehen gebliebene dialektische Gegensätzlichkeit des Geistes erfaßt sich nun, gerade weil sie ihren eigenen Zusammenhang und ihre Identität mit dem Objektiven verloren hat, in der eigentlichen s. g. Sophistik als die eigene willkürliche Bewegung des Verstandes, der das Maß aller Dinge und die absolute Macht über Himmel und Erde sei, für den die Welt selbst nur die tabula rasa seiner Tätigkeit ist und dem die Wahrheit überhaupt nur in seinem eigenen Setzen und Bestimmen besteht. Haben wir bei Heraklit alle Momente der philosophischen Idee bis auf die Methode, — so sind die Sophisten, die sowohl seine notwendige Konsequenz als seinen Gegensatz bilden, nichts als die Ergänzung hierzu. Sie sind nur Methode, Selbstvermittlung als die eigene Tätigkeit des Subjekts. War bei ihm das Wahre nur Sein, objektive Substanz, so ist es in der Sophistik nur Wissen.

---

§ 35. Fortsetzung. Das Mittel des Erkennens. Der Logos als Wort. Die beiden Seiten der Fortentwicklung. Die sophistische und platonische Philosophie.

Allein Heraklit hat den philosophischen Gedanken sogar noch um einen Schritt weiter geführt als in dem Vorigen enthalten ist.

Wir haben in dem vorigen Paragraphen auseinandergesetzt, daß in der Philosophie Heraklits, gerade weil in derselben um ihrer Objektivität willen das Moment des Fürsichseins des Geistes noch nicht zu seiner Anerkennung gekommen ist, es notwendig an dem Prinzip der formalen Methode des Erkennens, an einem formellbestimmten Wege zur Vermittlung des Bewußtseins mit dem Allgemeinen — denn hierin besteht die Erkenntnis bei Heraklit — gebricht und gebrechen muß.

Aber so groß war die dem Prinzipe dieser Philosophie inwohnende Triebkraft, daß sie sogar diese Schranke bereits an sich — aber auch nur an sich — überwinden und einen Gedanken produzieren mußte, der einerseits inhaltlich sein Prinzip noch um eine Bestimmung weiter entwickelt, es zu einer noch um einen Schritt höheren Form vollendet, und andererseits damit zugleich bereits das Ansich der Methode des Erkennens erzeugt.

Wir meinen einen höchst wichtigen und prinzipiell wesentlichen Teil der Philosophie des Ephesiers, welcher merkwürdigerweise bisher gänzlich übersehen worden ist, nämlich das, was man seine Philosophie der Sprache, nennen könnte.

Wir schicken hierüber zunächst das ganz kategorische und den Bearbeitern Heraklits immer entgangene[1])

[1]) Und wie ihnen, so auch Stern, Grundlegung zu einer Sprachphilosophie, Berlin 1835, S. 3 und Lersch, die Sprach-

Zeugnis des Proklos vorauf, welches derselbe in seinem Kommentar zum Parmenides p. 12, ed. Cousin. ablegt: *Τῆς δὴ μεθόδου ταύτης εἰρημένης, ὁ Σωκράτης θαυμάσας τὴν ἐπιστημονικὴν αὐτῆς ἀκρίβειαν, καὶ τὴν νοερὰν τῶν ἀνδρῶν ἀγασθεὶς διδασκαλίαν, ἐξαίρετον οὖσαν τοῦ Ἐλεατικοῦ διδασκαλείου, καθάπερ ἄλλο τι τοῦ Πυθαγορείου λέγουσιν, ὡς τὴν διὰ τῶν μαθημάτων ἀγωγὴν, καὶ ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου, τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ὁδὸν, θαυμάσας δ᾽ οὖν ἠξίωσεν κτλ.*

Es wird also hier von Proklos in der bestimmtesten Weise, und zwar nur beiläufig als ein ganz Bekanntes versichert, daß, ganz so wie bei den Eleaten die Dialektik und in der pythagoräischen Philosophie die Zahlenlehre und Mathematik überhaupt die Methode zur Erkenntnis bildete, es so das Prinzip heraklitischer Philosophie gewesen sei: der Weg zur Erkenntnis des Seienden gehe durch die Namen der Dinge.

Ehe wir die materielle Richtigkeit dieses Zeugnisses weiter belegen, wollen wir zuvor untersuchen, wie Hera-

---

philosophie der Alten, Bonn 1841, T. I, p. 11 u. T. III, p. 18, welche sich dafür auf Proclus ad. Cratyl. § 10, c. 18 (wo aber nichts weiter gesagt ist, als daß Kratylus als Heraklitiker bezeichnet wird) und resp. auf die später zu beziehende Stelle des Ammonius berufen. Gleichwohl zeigen sich beide Gelehrte, obzwar ohne weder auf den Zusammenhang dieses Dogmas mit der Philosophie Heraklits noch auf die Untersuchung der Frage, ob und inwiefern Heraklit selbst im platonischen Kratylos dargestellt werden solle, sich einzulassen — (Lersch spricht T. I, S. 35 vielmehr seine Ansicht sogar dahin aus, daß teils sophistische, teils pythagoräische Philosophie in diesem Dialoge berücksichtigt sei) bereits geneigt, die Person des Ephesiers selbst, und nicht erst seine Schule, für den Urheber des vom Kratylos im Dialoge vertretenen Dogmas, daß die Namen nicht *θέσει*, sondern *φύσει* seien, zu halten.

klit durch konsequente Entwickelung seines Grundprinzips zu dieser Anschauung kommen konnte und mußte, und ferner, was mit der Produktion dieser Gedankenbestimmung gegeben und an sich in ihr enthalten ist. Es wird sich zeigen, daß die heraklitische Philosophie mit diesem Gedanken nicht nur ihr innerstes Wesen abschließt und vollendet, sondern damit zugleich ihr Prinzip bis zu dem *höchsten noch innerhalb ihrer selbst möglichen Höhepunkt* forttreibt, von welchem aus sie sofort über sich selbst hinausgehen und sich nach den beiden in ihr enthaltenen Momenten in zweifacher und diametral entgegengesetzter Weise, einerseits zur Sophistik, andererseits zur Philosophie der *Idee* (Platon), entwickeln muß.

Wie Heraklit von seinem Gedankenstandpunkt aus dazu kommen konnte, die *Namen der Dinge* als den Weg zur Erkenntnis des Seienden bildend, also als das geoffenbarte Wesen der Dinge, aufzufassen, ist leicht zu sehen.

Ausgeführt hat er diesen Satz, wie wir sehen werden, freilich nur in einzelnen dem Inhalt seiner Philosophie zusagenden Etymologien und somit im ganzen immerhin in dürftiger Weise. Aber Irrtum wäre es zu glauben, daß die *prinzipielle Anschauung* selbst nur Folge solcher einzelnen ihm passenden und seine Theorie scheinbar bestätigenden Etymologien gewesen wäre. Sie muß und kann vielmehr als eine tief-objektive und prinzipielle Konsequenz seines systematischen Gedankens begriffen werden. Dieser Zusammenhang ist in der Tat im innersten Zentralpunkt des heraklitischen Systems vorhanden, in seiner früher entwickelten Idee des *Allgemeinen*. Das *Allgemeine* ist ihm das Absolute und Wahre, es ist ihm das *Vernünftige*; es ist ihm das *allein Seiende*, gegen welches das *einzelne*, die für sich sein wollende reale Existenz, nur *verschwindender Schein* ist; es ist

ihm deshalb das, „an dem man festhalten", „dem man folgen muß" (*διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ*, siehe oben § 28), wenn man selbst vernünftig sein, wenn man sich jenes allein Vernünftigen bemächtigen und somit erkennen will.

Diese Allgemeinheit aber, welche noch objektives Sein ist und dennoch die Einzelheit des Seins an sich getilgt hat, ist in der Tat — das Wesen der Sprache und der Benennungen der Dinge.

Die Welt der objektiven Dingheit ist ein Reich von realen Einzelheiten, — Gegenständen, welche alle für sich selbst nur einzelne sind.

In der Wirklichkeit existiert nur einzelnes als solches. Das Allgemeine ist der sich hindurchziehende *λόγος;* aber dieser gelangt niemals zur wirklichen sinnlichen Existenz. Was existiert, ist immer wieder nur einzelnes. Neben diesem Naturreich von Einzelheiten baut die Sprache ein Himmelreich der Allgemeinheit auf, ein zweites Reich der Idealität, in welchem alle diese Dinge, wie in einem Abdruck noch einmal existieren, aber als in ihre Allgemeinheit erhoben. Diese Dinge existieren jetzt so, daß ihre Einzelheit an ihnen getilgt ist. Die Sprache kennt nur Gattungen und Arten.

Bringt es jenes Naturreich niemals über das einzelne hinaus, kann es nie das Allgemeine verwirklichen, so kann umgekehrt die Sprache — weil das Element ihres Daseins selbst schon nicht mehr die unmittelbare Natur, sondern der Geist ist — es niemals, selbst da nicht, wo sie dies will, zur wirklichen Einzelheit bringen. Selbst die Ausdrücke „Ich" und „Einzelner" usw., die dieses leisten sollen, sind sofort nicht dieses, sondern jedes ich, nicht ein bestimmter einzelner, sondern alle einzelne, die Kategorie des einzelnen selbst. Das wirklich einzelne kann in der Sprache nur gemeint, niemals gesagt werden.

Nach einer andern Seite hin ausgedrückt, sind also in ihren Benennungen die Dinge ebensosehr als *aufgehoben* wie als *seiend* gesetzt. Die *Namen* der Dinge sind — eben weil sie Gattungen und Arten sind — die *wahre Vermittlung und Einheit ihres Seins und Nichtseins*, sind reine Identität dieses Gegensatzes. Wenn die natürlichen Dinge nach Heraklit *an sich* allgemein, oder wenn sie Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, aber in der *widersprechenden Form der Einzelheit* oder des *Seins* gesetzt sind (s. Bd. I, p. 217 sqq., p. 241 sqq.), so sind jene gegensätzlichen Momente in dem Namen zu ihrer Gleichheit, zu der *adäquaten Weise* ihrer *Existenz* gelangt; in den Namen sind die Dinge nicht mehr bloß *an sich*, wie in der Wirklichkeit, Einheit von Sein und Nichtsein, sondern sie sind jetzt auch als *diese reine Einheit gesetzt*, sind somit in ihre *wirkliche Wahrheit* erhoben. Die Namen sind daher die *geoffenbarte und herausgetretene Wahrheit der Dinge*. Dies ist der tiefe Grund, weshalb der Philosophie des Allgemeinen oder der Philosophie der Negativität oder der Philosophie der prozessierenden Identität des Gegensatzes — denn alle diese drei nur einen und denselben Begriff ausdrückenden Namen kann man für die Philosophie Heraklits gebrauchen — die Namen sich als das *manifestierte Wesen der Dinge* und daher als der Weg zur Erkenntnis derselben bestimmen mußten.

Von hier aus ergibt sich auch erst das wahre Verständnis des *λόγος*, des *göttlichen, alles durchwaltenden, weltbildenden* ***Wortes*** bei Heraklit[1]),

[1]) Siehe über den *λόγος θεῖος, διὰ παντὸς διήκων* und *πάντα διοίκων*, *λόγος δημιουργός* etc. und seinen Logosbegriff überhaupt die §§ 13, 14, 16, 18, 28.

eine Form, unter welcher er so vorzugsweise und nachdrücklich das absolute Prinzip seiner Philosophie aussprach. Wir haben bisher stets diesen λόγος mit „Gesetz“[1]) oder „Vernunftgesetz“ übersetzt, weil dieses Wort für unsern Sprachgenius dasjenige ist, welches ihm die Anschauung der Allgemeinheit erregt, welche Heraklit in der nachgezeigten Weise mit seinem λόγος verband und welche für unser Sprachgefühl das „Wort“ nicht ausdrückt[2]). Diese Übersetzung mit „Gesetz“ ist auch ganz richtig, wenn wir darauf sehen, was ihm der λόγος wirklich war. Denn unter „Gesetz“ (z. B. Naturgesetz usw.) wird gerade ein solches Allgemeine verstanden, welches sich durch die empirische Allheit der sinnlichen Fälle hindurchzieht, in ihnen zur Anwendung und Verwirklichung gelangt und sie aus sich erzeugt, aber ebenso über alle diese Vielheit von Fällen wieder hinausgeht, in keinem erschöpft und zur sinnlichen Wirklichkeit gebracht ist, kurz ganz das, was gerade der λόγος διήκων διὰ παντός ist. Diese Übersetzung rechtfertigt sich um so mehr, als diese tiefe innere Identität von Wort und Gesetz[3]), welche gerade im Parsismus so

---

[1]) Und zwar in dem ganz speziellen Sinne des Gesetzes der prozessierenden Identität von Sein und Nichtsein oder des absoluten Gesetzes, des Gesetzes κατ' ἐξοχήν.

[2]) Anders dem griechischen Sprachgenius, welchem, was von hier aus gewiß seine tiefere Bedeutsamkeit erlangt, dasselbe λέγω sowohl sagen als sammeln bedeutet.

[3]) Diese Übersetzung rechtfertigt sich auch durch eine Reihe von Berichten über die heraklitische (und resp. stoische) Philosophie, welche nicht nur diese geistige Identität der Anschauungen von Wort und Gesetz, von λόγος und νόμος, manifestieren, sondern es sogar in höchstem Grade wahrscheinlich, ja nach unserer Ansicht evident machen, daß Herakleitos

deutlich hervortritt (s. § 17.), den charakteristischen Inhalt der heraklitischen Idee bildet (s. unten § 36.).

Handelt es sich aber darum, zu wissen, wie und warum Heraklit dieses absolute vernünftige Gesetz „*λόγος*“ oder

---

selbst sein Absolutes wie *λόγος*, so auch hin und wieder *νόμος* genannt hat. Man vgl. nur folgendes: Wie Heraklit bei Sextus sein absolutes Prinzip als *θεῖος λόγος* etc. ausspricht, so spricht Athenagoras (siehe die Stelle Bd. I, p. 210) von Heraklit redend (den er mit *φυσικὸς λόγος* bezeichnet) von einem „*θεῖος νόμος τῶν ἐναντίων πολεμούντων*“. Wer auf den Kirchenvater kein Gewicht legen will, der betrachte, wie Chalcidius in der oben p. 510 angeführten Stelle den *λόγος* trefflich mit decretum rationabile übersetzt, ferner wie auch bei Hippokrates in der Bd. I, p. 283, 1 angeführten durch und durch heraklitischen Stelle ganz ebenso von einem *νόμος τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος* gesprochen wird, und vergleiche, wie Heraklit bei Stobaeus den Logos einen *ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων* nennt. Hiermit vergleiche man endlich, wie sich diese Identität von *νόμος* und *λόγος* in der stoischen, d. h. eigentlich heraklitischen Definition der *εἱμαρμένη* schlagend manifestiert. Ganz entsprechend nämlich der eben angeführten heraklitischen Definition der *εἱμαρμένη* als *λόγος δημιουργὸς τῶν ὄντων* bei Stobaeus, definiert Chrysippos bei Pseudo-Plutarch Plac. I, 28 dieselbe also: *Εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ νόμος τῶν ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων, ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται.* Hier werden *λόγος* und *νόμος* geradezu miteinander vertauscht. Noch mehr tritt diese Identität hervor, wenn es bei Stob. Ecl. Phys. p. 12, wo dieselbe Definition des Chrysippos gegeben wird, auch das zweitemal *λόγος* statt *νόμος* heißt. (Wenn übrigens die Stelle des Stobaeus nicht nach der des Plutarch sogar zu berichtigen sein dürfte, so ist die letztere doch weit korrekter. Denn *ὁ τοῦ κόσμου λόγος* nochmals zu erklären mit einem *ἢ λόγος τῶν ὄντων* wäre eine flache und leere Tautologie, ohne jede Verschiedenheit. Anders dagegen bei Plutarch. Es ist schon früher von uns

das gemeinsame, göttliche, alles durchwaltende, weltbildende Wort nennen konnte, so empfängt dies erst im Obigen seine begriffliche Erklärung.

hervorgehoben worden, daß sich νόμος und λόγος nur durch die eine Nüance unterscheiden, daß derselbe allgemeine und vorbildliche, typische Inhalt, der im Gesetz als ruhig und abgeschlossen gedacht wird, im λόγος auch noch als selbsttätig, wirkend und zwar sichselberwirkend und realisierend angeschaut wird. Diese bei Herakleitos wesentliche mit dem λόγος verbundene Anschauung der Tätigkeit und Entwicklung bildet sich bei den Stoikern zu dem Gedanken einer subjektiven Leitung, einer προνοία, fort. Betrachtet man hiernach die Definition der εἱμαρμένη des Chrysippus wie sie bei Plutarch steht, so befindet sich νόμος wie λόγος jedes an seinem Orte. Zuerst heißt es, sie sei ὁ τοῦ κόσμου λόγος. Hier liegt der Begriff dieser Tätigkeit und Leitung schon im λόγος selbst. Dann heißt es, oder sie sei νόμος τῶν ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ; weil hier νόμος gesagt ist, so wird die diesem fehlende Vorstellung der Tätigkeit und Leitung noch besonders ausgedrückt durch die jetzt hinzugefügten Worte προνοίᾳ διοικουμένων. Aber eben weil diese noch besonders hinzugefügt sind, muß es νόμος und nicht λόγος heißen, in welchem sie ohnehin schon liegen würden). Man vergleiche hiermit die Worte des Lactantius (Institut. div. I, 5, p. 18 sqq.), wo er ganz richtig die Identität der verschiedenen von den Stoikern, nach Herakleitos' Vorgang (siehe Bd. I, p. 96 sqq.) für das Absolute gebrauchten Namen und Formen hervorhebt: sive natura, sive aether, sive ratio, sive mens, sive fatalis necessitas, sive divina lex, sive quid aliud dixerit etc. — Ferner betrachte man Definitionen der εἱμαρμένη, in welchen νόμος genau die Stelle des λόγος einnimmt. So erklärt sie z. B. Platon bei Plutarch, de fato p. 568 als νόμον ἀκόλουθον τῇ τοῦ παντὸς φύσει, καθ' ὃν διεξάγεται τὰ γινόμενα. — Man vgl. über die Identität von νόμος und λόγος im Sprachgebrauche der Stoiker Villoisons Abhandlung über die Theologie der Stoiker (ed. Osann.) p. 472 sqq. cf. Boissonade ad Eunapium p. 334 sqq. —

Wir haben bereits früher darüber gehandelt, welches die Religionsquelle ist, in der Heraklit diese Anschauung des „Wortes" vorgefunden und aus der er sie sich, sie mit seinem Begriffe durchdringend, zu eigen gemacht hat. Daß aber wirklich bei Heraklit diesem *λόγος* die ursprüngliche Bedeutung: Wort, Verbum, beiwohnt — und nicht die erst aus diesem heraklitischen Gebrauch von *λόγος* entstandene übertragene von Vernunft und Einsicht usw. — dies tritt hier gleichfalls in seiner Evidenz hervor. Denn man wird es doch unmöglich für eine zufällige Übereinstimmung erklären können, daß ihm einerseits die Namen der Dinge der absolute Weg zu ihrer Erkenntnis waren, und andererseits das absolute Wesen selbst von ihm *λόγος*, ja noch direkter in einer gewissen emphatischen Weise „*ὄνομα*" „Name" genannt wurde.

So sagt er: „die Menschen würden den Namen Dike nicht kennen (*ὄνομα Δίκης*)" für: sie würden das Wesen, den Begriff der Gerechtigkeit nicht haben (Bd. I, p. 585).

Am deutlichsten aber zeigt sich dies in jenem Fragment, in welchem er das Absolute selbst („das eine Weise") „Name" nennt, nämlich *ὄνομα Ζηνός*, „Namen des Zeus, welcher allein ausgesprochen werden nicht will und will" (s. Bd. I, p. 76 sqq., p. 537 sqq., p. 573 sqq.).

Wie dies Fragment die obige von uns gegebene Auseinandersetzung über das Wesen der Sprache und der Benennung bei Heraklit und über die Wortbedeutung seines *λόγος* bestätigt, so empfängt es seinerseits erst aus ihr sein letztes und vollstes Licht.

Die Namen der Dinge sind ihre realisierte Wahrheit, weil in denselben die Einzelheit des Seins an ihnen getilgt ist, weil sie von dieser gereinigte Allgemeinheiten sind. Die

Namen der einzelnen Dinge sind zwar *Bestimmtheiten*, aber sie sind diese Bestimmtheit nicht als einzelne, seiende und sich für sich erhaltende, sondern die *Bestimmtheit selbst mit der Negativität vermittelt*, in ihre *Allgemeinheit* erhoben; sie sind nicht Daseiendes, sondern die *reinen, allgemeinen Formen des Daseins selbst*.

Eines aber gibt es, das allein ausgesprochen werden will und wieder zugleich nicht will, d. h. das durch alle jene *bestimmten Namen* (der Dinge) *hindurchgeht* und, in keinem erschöpft, über jeden wieder *hinausgeht*, und dieses eine — ist selbst wiederum *Name und Wort*! Dieser durch alle bestimmten Namen hindurch- und über jeden hinausgehende Name, welcher deshalb mit jedem jener bestimmten Namen ausgesprochen wird, welcher also allein gesagt werden will und nicht will und der das *Absolute selbst ist*, ist somit nichts anderes, — als der *Name für das, was in der aufgezeigten Natur der Namen und der Sprache überhaupt vorsichgeht und enthalten ist*; er ist das für Heraklit weltbildende, alles durchdringende aber unaussprechliche Wort: *Negativität*, oder wie Heraklit es ausdrückt: das eine Weise, Name des Zeus, welcher allein ausgesprochen werden nicht will und will.

Jetzt werden auch erst ganz verständlich und übersetzbar die Definitionen der *εἱμαρμένη*, des absoluten Verhängnisses, welche uns Stobäus von Heraklit berichtet. „Heraklit nannte das Verhängnis des aus dem Gesetz der Umwendung ins Gegenteil (*ἐναντιοδρομία*) *weltbildende Wort* (*λόγον*)“, und „Heraklit setzte als das Wesen des Verhängnisses das *Wort*, welches sich durch die Wesenheit des Alls hindurchzieht“[1]), d. h. eben jenes absolute

[1]) Stob. Ecl. Phys. p. 58 u. 178. Den Text siehe in § 14.

und unaussprechbare Wort, den Namen des Zeus, die Negativität.

Es bleibt jetzt weiter zu betrachten, was in dieser Gedankenbestimmung, zu der sich uns das heraklitische Prinzip als zu seiner höchsten Höhe entwickelt hat, daß das absolute Wesen der Dinge das Wort und die Sprache sei, enthalten, und welcher weitere Fortgang bereits an sich damit gegeben ist.

Zunächst hat Heraklit mit dieser Bestimmung, der Weg zur Erkenntnis der Dinge gehe durch ihre Namen, nach der einen Seite hin in der Tat ein konsequentes Prinzip der formalen Methode des Wissens gefunden und so sein System wahrhaft abgeschlossen. Wissen ist ihm, wie wir gesehen haben, Vermittelung des Bewußtseins mit dem Allgemeinen. Die Schwierigkeit und der Mangel bei ihm war bisher, daß nun für das Subjekt kein Weg dieser Vermittelung gegeben ist. Denn die Schwierigkeit bestand eben darin, daß das Prinzip des Fürsichseins des Geistes in dieser Philosophie noch nicht vorhanden, diese Reflexion in sich vielmehr noch nur negativ, als Zerreißung des Zusammenhanges und Versenkung in die aparte Besonderheit, die ἰδία φρόνησις, des Subjektes und daher als Wahn und Irrtum bestimmt ist, andererseits aber bei der in der Wahrnehmung vor sich gehenden Vermittelung mit der objektiven Welt die Dinge den Sinnen den Schein der Einzelheit und des Beharrens auf derselben gewähren, hiernach also eben die Frage entstand, welchen formalen Weg das Bewußtsein habe, diesen Schein zu vermeiden und sich des die Dinge durchwaltenden Allgemeinen zu bemächtigen, ein Weg, der endlich drittens auch damit noch nicht gegeben war, daß die Seele selbst an sich dieser allgemeine Prozeß ist, der das Sein durchdringt, da es sich eben wieder darum handelte, welchen Weg die Seele

habe, sich ihr eigenes Wesen mit Notwendigkeit zum Bewußtsein zu bringen, einen Weg, den uns Heraklit selbst als unfindbar und unzugänglich, für jeden, der auch jeglichen Weg dazu auswandele, bezeichnete, einen Weg, von dem aber Proklos jetzt berichtet hat, daß ihn Heraklit als „*Weg durch die Namen der Dinge*“ bestimmte.

Und in dieser Bestimmung ist jetzt allerdings ein prinzipieller und konsequenter Abschluß gegeben. Denn da die Namen, wie gezeigt, die von der Einzelheit der sinnlichen Dinge befreiten und reinen *Allgemeinheiten* sind, so vermittelt sich die Seele, indem sie sich auf sie wendet, jetzt mit dem von der Einzelheit und seiner Täuschung *gereinigten* wahrhaft *Allgemeinen*, und als Zusammenschließen und Vermittelung mit dem Allgemeinen ist sie *Erkennen*. Nicht umsonst, nicht zufällig spricht sich daher Kratylos im gleichnamigen platonischen Dialog (p. 436, A., p. 298, Stallb.) so bestimmt, so *exklusiv* dahin aus, daß der Weg zur Erkenntnis der Dinge durch die Namen nicht nur der *beste* sei, sondern daß es nicht einmal *irgendeinen andern gebe*. Sokrates: „Halt aber, laß uns sehen, wie eigentlich dieser Weg der Belehrung über das Seiende beschaffen ist, den du jetzt beschreibst, und ob es zwar noch einen andern gibt, als diesen. Welches von beiden glaubst du?“ Kratylos: „Das glaube ich, daß es *gar keinen andern* gibt, sondern *nur diesen einen* und besten“ (Schleierm. Übersetzung des Kratylos p. 112).

Allein wenn diese Methode des Erkennens im heraklitischen System als ein wahrhaft spekulativer und konsequenter Abschluß und somit als wirklich *prinzipielle* Methode erscheinen muß, so ist dies doch nur insoweit der Fall, als es überhaupt der Fall sein *kann* innerhalb eines Systems, welches noch streng auf dem Gedanken des ob-

jektiven Seins, — wenn es denselben auch bereits bis zu seinem gipfelnden und umschlagenden Höhepunkte vollendet — beruht, aber die Abstraktion des Geistes in sich und seine Selbstvermittelung noch ausschließt und daher auch das Wahre und das Erkennen nur als das selbstlose Aufnehmen des Objektiven und seienden Allgemeinen erfassen kann. Es hebt daher diese Methode des Erkennens sofort wieder selbst auf. Denn einmal entsteht die Frage, welchen Weg das Subjekt zur Beurteilung und Erkenntnis der in sich ruhenden Worte habe, andererseits ist die Sprache selbst bereits Produkt des denkenden Geistes, somit nicht erstes Prinzip desselben. Und nach beiden Seiten hin löst auch Plato im Kratylos diese Methode der Erkenntnis auf, das eine Mal, indem er den Kratylos durch Sokrates darauf aufmerksam machen läßt, daß viele Worte aber auch das Beharren statt der Bewegung auszudrücken scheinen, daß man also keine kleine Gefahr liefe, den Worten nachgehend betrogen zu werden; daß, wenn die einen Worte gegen die andern aufständen und der Wahrheit ähnlicher zu sein behaupteten, man also einen anderweiten Maßstab brauchen werde, um über die Richtigkeit des Anspruchs zu entscheiden; andererseits durch die Frage: woher doch, wenn nur die Worte das wahre Sein der Dinge offenbaren, die ersten Wortbildner, welche die Benennungen bestimmten, das Wesen der Dinge hätten erkennen und ihnen so in den Worten richtige Bilder hätten schaffen können, — zwei dialektische Auflösungen, die mit platonischer Kunst beide in dasselbe positive platonische Resultat münden, daß es, wenn man auch wirklich die Dinge durch die Worte kennen lernen könne, doch die schönere und sichere Art, zur Erkenntnis zu gelangen, sei, nicht „aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut gearbeitet und dann auch das Wesen

selbst, dessen Bild es war", sondern vielmehr „aus dem Wesen selbst erst dieses und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist".

Wohl aber ist das heraklitische Prinzip mit jener Gedankenbestimmung bis zu dem Grenzpunkt gelangt, an dem es, nach den beiden in ihm enthaltenen Momenten, sofort in zwei verschiedenen Richtungen hin in sein Gegenteil umschlagen und sich fortbilden muß.

Denn indem sich das Wort und die Namen der Dinge als das wahre Wesen derselben bestimmen, ist das heraklitische Prinzip damit an sich aus seiner bloßen Objektivität herausgetreten und hat sich als etwas bestimmt, das nicht mehr bloße seiende Objektivität und Allgemeinheit ist. Es ist vielmehr — denn die Sprache ist Setzen des subjektiven Geistes — jetzt die eigene setzende und bestimmende Tätigkeit des subjektiven Geistes, der sich zuerst noch als bloße Subjektivität, als dies abstrakte Moment des Bestimmens erfaßt, zur Wahrheit und zum absoluten Wesen der Dingheit geworden. Und dies ist die Konsequenz, die sich in Protagoras und der Sophistik darstellt und sich in die Sätze zusammenfaßt: der Mensch ist das Maß aller Dinge, das Sein hat keine Wahrheit, sondern was jedem scheint, das ist auch für ihn. Zugleich ist in jenem heraklitischen Satze auch bereits das Prinzip zu dem formellen Mittel und Werkzeug dieser sophistischen Weisheit, das Prinzip ihrer Dialektik gegeben. —

Andererseits, indem sich die Namen als Bilder der Dinge und zugleich als von der Einzelheit und Unwahrheit des sinnlichen Seins gereinigte Allgemeinheiten, indem sie sich als die Wahrheit des Seienden und als das absolute Wesen desselben bildend ergeben haben, so hat sich in diesen Bildern und Allgemeinheiten, die

wahrer sind als das Seiende selbst und das eigene wahrste Wesen desselben ausmachen, das heraklitische Prinzip an sich bereits zum Gedanken der platonischen Ideen entwickelt. Es bedarf nur noch einer Zusammenfassung aller bei Heraklit vorhandenen Bestimmungen, um die platonische Idealwelt zu erzeugen.

Allein es ist jetzt zu betrachten, ob wir dies ganze Gebäude lediglich auf der Basis des Zeugnisses des Proklos aufgeführt haben, eine Basis, die für sich allein wohl schwerlich hierzu hinreichend sicher und haltbar erscheinen dürfte.

Zunächst zwar ist nicht zu übersehen, daß das Zeugnis des Proklos bereits ja durchaus nicht mehr allein steht, da es in dem emphatischen und bedeutungsvollen Gebrauch von *λόγος* und *ὄνομα* bei dem Ephesier selbst eine äußerst wesentliche Grundlage und Unterstützung gefunden hat, die wir um so höher anschlagen, als sie eben eine innere ist. Allein es ist ebensowenig Mangel an weiteren und positiven Beweisen vorhanden. Und würden selbst einzelne Beweisstellen fehlen, so ist doch dafür ein diesem Prinzip und dieser Methode Heraklits gesetztes großes Denkmal vorhanden, welches mit dem gewaltigen und gleichsam monumentalen Charakter der bildenden Kunst zugleich die Deutlichkeit der Rede verbindet. Wir meinen natürlich nichts anderes als den — Kratylos des Platon.

---

§ 36. Der Kratylos des Platon.

Es ist zu verwundern, welche Mißverständnisse bisher in bezug auf diesen Dialog Platz gegriffen haben, die jetzt erst ihre wahrhafte Beseitigung finden können, so daß erst

von hier aus dieser Dialog selbst sein volles Licht erlangt, weshalb näher auf denselben einzugehen ist[1]). —

[1]) Noch ausführlicher als im folgenden geschieht, auf die bisherigen Ansichten über den Kratylos, die bekanntlich eine nicht unbeträchtliche Literatur veranlaßt haben, einzugehen, schien überflüssig. Denn wie sehr auch diese Ansichten in Einzelheiten untereinander abweichen, — immer fallen sie in der Hauptsache unter eine der im folgenden analysierten und widerlegten Auffassungen. Der wahre Beweis unserer allen bisherigen Ansichten entgegenstehenden Auffassung des Kratylos mußte ohnehin ein positiver sein, wie er in diesem und dem folgenden Paragraphen hoffentlich erbracht ist, und durch dessen Erbringung sich dann die bisherigen Ansichten von selbst aufheben. Nur das Interesse konnte eine noch ausführlichere Musterung derselben haben, in noch reicherem Umfange zu zeigen, an welchen Schwierigkeiten und Widersprüchen in sich selbst jede der bisher über den Kratylos vorgetragenen Meinungen leidet, ja wie man eigentlich häufig trotz aller Erklärungsversuche sich dem Eingeständnisse von der bisherigen Unerklärtheit des Dialoges nicht entziehen konnte. So gesteht Brandis, Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II, p. 289 ein, daß die Bedeutung „dieses etymologischen Spieles völlig zu verstehen uns die nähere Kenntnis der Bestrebungen fehlt, gegen die es gerichtet." Noch unumwundener erklärt Lersch, die Sprachphilosophie der Alten, T. III (Bonn 1841), p. 20: „Ein unschätzbares, weil einzig dastehendes Denkmal der alten Sprachphilosophie ist der platonische Kratylus, aber für den heutigen Leser gleichfalls ein so undurchdringlicher Bau, daß es manchem schwer gefallen, den vielfach sich windenden Faden der Untersuchung festzuhalten. Einesteils bedachte man nicht, daß Sokrates selbst nirgendwo während der Untersuchung, ja nicht einmal am Schlusse derselben, ein unbezweifeltes und über alle Zweifel erhobenes Resultat aufzustellen wagt, andererseits vermochte man nicht durch die lustig sprudelnde Laune etymologischer Spielereien auf den tiefen Grund zu blicken, der in weiter Ferne fast unzugänglich heraufschimmert. Aber selbst Männer wie Schleiermacher und Stallbaum lassen noch durch die dialek-

Als dogmatischen Zweck des Dialoges hat man seit je hauptsächlich angenommen, daß das heraklitische Dogma

---

tische Gewandtheit und philologische Vereinzelung, womit sie dieses Gespräch behandeln, ahnen, daß es ihnen nicht gelungen, den einen Hauptbegriff, auf den alles zurückgeht, in dem das Ganze mit seinen tausend arabeskenartigen Verzierungen seine Einheit, seinen Mittelpunkt findet, in seiner ganzen Schärfe zu erfassen."

Aber trotz aller treffenden Bemerkungen über das Sprachliche als solches hat Lersch den philosophischen Mittelpunkt und Plan des Dialoges ebensowenig erfaßt, wie er denn auch T. I, p. 35 in bezug auf die historischen Richtungen, die im Kratylos dargestellt werden sollen, einerseits der herrschenden Meinung ist, es seien dies die Sophisten der platonischen Zeit, andererseits sogar pythagoräische Momente darin vermutet. Wenn ferner wieder K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie I, p. 656 hervorhebt, daß manche der im Kratylos vorgetragenen Etymologien sogar sprachlich richtig sind und sich selbst für die unrichtigen ernstlich gemeinte Analogien in anderen platonischen Dialogen finden, Plato somit „keineswegs den Grundsatz selbst, sondern nur sein Übermaß und die verkehrte Anwendung" zu bekämpfen scheine, so wird auch der in dieser trefflichen Bemerkung hervorgehobene Punkt erst in der nachfolgenden Entwicklung seine Erklärung sowie seine angemessene und von jeder Schwierigkeit befreite Stellung finden.

Ebenso wird sich uns gerade auch infolge unserer Entwicklung über den Kratylos eine allen bisherigen Auffassungen ganz entgegenstehende Ansicht über das philosophische Verhältnis Platos zu Heraklit selbst ergeben (vgl. p. 553) und die Äußerung, die K. Fr. Hermann macht, daß die Einwirkungen der früheren Philosophen auf Plato zu ihrer sicheren Beurteilung erst noch eine genauere monographische Untersuchung jener Vorgänger erforderten, sich so an Heraklit in einem Umfange bestätigen, wie ihn vielleicht selbst der Urheber jener Äußerung bei derselben kaum unterstellt haben dürfte.

vom Fließen der Dinge aufgelöst und widerlegt werden solle.

Allein die Schwierigkeit, die sich früh bemerkbar machte, war, was man zu jener wunderbaren etymologisierenden Form sagen solle, in welcher die Untersuchung und Widerlegung sich bewegt.

Nachdem man alle diese Etymologien zuerst für ernsthaft, dann ebenso alle wieder für scherzhaft genommen — ein in seiner Massenhaftigkeit, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, sehr schlechter Scherz — hat eben dieser große Kenner und Eröffner des Platon, Schleiermacher, das Richtige gesehen, daß hier „eine ironische Masse und eine ernsthafte Untersuchung wunderbar ineinander gewebt sind", daß auch in der Behandlung der Sprache neben dem Scherzhaften nicht weniger vieles Ernsthafte enthalten sei, besonders aber, daß dieselbe einen — historischen Hintergrund haben müsse. „Jene Warnung nämlich — sagt Schleiermacher (Einleitung z. Kratyl. p. 14) — daß die Sprache für sich nicht könne zur Erkenntnis führen, auch nicht aus ihr entschieden werden, welche von zwei entgegengesetzten Ansichten wahr sei oder falsch, ist offenbar polemisch und setzt voraus, daß ein solches Verfahren irgendwo angewendet worden." Und außer dieser apriorischen Erkenntnis ist Schleiermacher auch die fernere nicht entgangen, daß hier nicht, oder wie Schleiermacher es hinstellt, wenigstens nicht bloß, die aus der ionischen Lehre hervorgegangene Sophistik — „inwiefern diese Lehre skeptisch ist gegen das Wissen als ein Bestehendes und insofern sie die Formen der Sprache mißbrauchte, um alles in unauflöslicher Verwirrung und in unstetem Schwanken darzustellen" — gemeint sein könne, sondern vielmehr diese Lehre „— auch inwiefern sie selbst dogmatisch sein will und da-

her nicht übel tat, wenn sie es konnte, zu zeigen, daß auch die Sprache, wenn sie die Gegenstände festzuhalten scheine, doch in diesem Geschäfte des Benennens selbst durch die Art ihres Verfahrens den unaufhörlichen Fluß aller Dinge anerkenne". Aber hier, wo er mit seinem apriorischen Blick bis hart an die ganze Wahrheit herangekommen, ruft Schleiermacher aus: „Allein hierbei scheint uns fast die Geschichte zu verlassen", und macht nun, um diese Lücke der Geschichte auszufüllen, den Mißgriff, Antisthenes, den Sokratiker und Stifter der Kyniker, als den zu supponieren, der diese dogmatische Auffassung der Sprache als der Methode der Erkenntnis aufgestellt habe und der hier im Kratylos von Plato habe dargestellt werden sollen. Diese eines jeden haltbaren Anhaltpunktes entbehrende und durch nichts unterstützte Konjektur[1]) hätte sich für Schleiermacher schon dadurch widerlegen sollen, daß es dann doch eine höchst seltsame und Platon ganz unähnliche Manier gewesen wäre, wenn Inhalt und Form in dem Dialog so ganz auseinanderfiele, wenn dem Sokratiker Antisthenes ganz willkürlich das ihm fremde Dogma vom heraklitischen Fließen in seine Sprachtheorie hineingetragen, und dem Heraklit wieder ebenso willkürlich zugemutet würde, sich die ihm gleich fremde Methode eines Antisthenes gefallen und von ihr irgendwie den Wert und die Wahrheit seines Dogmas abhängen zu lassen; — ein Verfahren, durch welches beiden Männern gleiche Gewalt und gleiches Unrecht angetan würde und durch das eben deshalb keiner von beiden, weder Antisthenes noch Heraklit, widerlegt werden konnte. Wenn aber Schleiermacher anderwärts — wahrscheinlich derselben Konjektur zuliebe

---

[1]) Denn was uns bei Diogenes L. von den grammatischen Werken des Antisthenes aufgezählt wird, gewährt in der Tat nicht die geringste Unterstützung dieser Annahme.

— gegen alle Autorität der Berichterstatter[1]) Antisthenes den Kyniker durchaus für identisch mit Antisthenes dem „Heraklitiker" nehmen will, der das Werk des Heraklit ausgelegt hat und, welchen die Alten ausdrücklich von jenem Stifter der kynischen Schule unterscheiden, so fragt sich wieder, mit welchem Grunde dann Schleiermacher den Anhänger und Ausleger Heraklits zum selbständigen Erfinder jener Methode machen will und nicht lieber, gerade wenn er einmal die Annahme der Identität der beiden Antisthenesse machte, die Quelle jener Methode in dem suchte, dessen Anhänger und Kommentator jener Antisthenes war?

Allein die ganze Person des Antisthenes ist überhaupt in den Kratylos nur wie ein deus ex machina hineingebracht, ist eine aus der Luft gegriffene Konjektur, um eine geschichtliche Lücke auszufüllen, eine Konjektur, welche sich auch durch die völlige Inkongruenz widerlegt, die zwischen dem Inhalt des Kratylos einerseits und dem, was wir von Antisthenes wissen, andererseits besteht. Eingehender gegen diese Konjektur Schleiermachers zu Felde zu ziehen, ist deshalb überflüssig, weil sie bereits von Classen widerlegt und allgemein von Ast, Stallbaum etc. aufgegeben worden ist[2]).

---

[1]) Vgl. Brandis I, p. 153, Anm. z. — Schleiermacher hätte übrigens für seine Meinung anführen können Eusebius, Praep. Ev. XV, c. 13, p. 816: *Σωκράτους τοίνυν ἀκουστὴς ἐγένετο Ἀντισθένης, Ἡρακλεώτικός* (lies *Ἡρακλείτικός*) *τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα, ὃς ἔφη τοῦ ἥδεσθαι τὸ μαίνεσθαι κρεῖττον εἶναι.*

[2]) Ebenso Brandis, Geschichte der griechisch-römischen Philosophie T. II, p. 285, Anm. f.: „Daß der etymologische Teil des Kratylus als spottende Nachbildung damaliger Zeitrichtungen zu betrachten, dafür zeugt die Ironie, mit der er durchgängig durchzogen ist. Daß die Sucht, philosophische

Allein nun entstand wieder die Frage, wer denn also den historischen Hintergrund für jene Behandlung der Sprache als Methode des Erkennens im Kratylos bilde und somit in dieser hauptsächlichen Seite des Dialoges dargestellt worden sei. Stallbaum antwortet hierauf, mit Ast übereinstimmend (de Cratylo Platonis p. 15 sqq.): „Jam vero quinam fuerint philosophi isti atque etymologi, qui in Cratylo ridentur et exploduntur, vulgo parum exploratum habetur". Er zeigt hierauf, daß es weder Prodikus noch Hippias gewesen sein kann und fährt fort: „Antisthenem respici Schleiermacheri fuit sententia. Quae si vera esset, profecto mirabile videri deberet, quod tam multa commemorantur, quae in Socraticum istum haudquaquam conveniunt. Quid quod nec studia viri grammatica ejusmodi fuerunt, ut a Platone ista ratione perstringi potuerint. Verissime enim Classenius, De Primordiis Grammaticae Graecae p. 29 sqq. eum observavit in uno dialectico et rhetorico linguae usu exquirendo versatum esse. Verum,

---

Theorien durch sprachliche Ableitung, in der Voraussetzung der Naturbestimmtheit der Worte, zu bewähren, bei Heraklitisierenden und Eleatisierenden sich fand, jedoch vorzugsweise bei ersteren, dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit aus der gegen beide gerichteten Ironie schließen und aus der Ausführlichkeit, mit der die Lehre vom ewigen Flusse der Dinge als Grund der Weltbildung verspottet wird. Wenn so aber, so war der Spott sicher nicht gegen ältere Heraklitiker und Eleaten, sondern wahrscheinlich gegen auf sie zurückgehende Zeitgenossen des Plato gerichtet. Ob jedoch Antisthenes an der Spitze der heraklitisierenden Sokratiker gestanden und ob seine Schriften wie die vom Gebrauch der Worte (*περὶ ὀνομάτων χρήσεως*) Platos ironische Nachahmung zunächst hervorgerufen, wie Schleiermacher annimmt? Kaum ist es glaublich, da wir aus seiner Dialektik lediglich eleatisierende Behauptungen kennen, und er nur als rhetorischer Sprachkünstler, nicht als Grammatiker genannt wird" etc.

ut dicam, quid sentiam, recte vidit Fr. Astius, De vita et Scriptis Platon. p. 267 sqq. exagitari hoc libro sophistas Heracliti doctrinae de perpetuo rerum fluxu adstipulantes. Isti autem non alii profecto fuerunt quam Protagorae amici ac discipuli"[1]).

Also die heraklitischen Sophisten sollen es gewesen sein. In diesem Falle hätte Stallbaum ganz recht, daß dies niemand anders gewesen wäre als Protagoras und seine Anhänger; denn diese stellen eben die aus der heraklitischen Philosophie hervorgegangene Sophistik dar. Aber mit der Annahme selbst, daß nicht nur mit den vergleichungsweise nebensächlichen scherzhaften und bis zur Karikierung sich treibenden einzelnen Etymologien, sondern auch mit dem offenbar sehr ernsten und gedankentiefen Grundsatz, daß die Namen das wahre Wesen der Dinge und daher die Sprache die wahre Methode des Erkennens sei, jene auflösende heraklitische Sophistik gemeint sei, ist man noch hinter Schleiermacher zurückgefallen. Denn dieser hatte doch bereits gefühlt, daß diese in so hohem Grade objektive und dogmatische Anschauung auch in irgendeiner dogmatischen Philosophie und nicht in jener bloß negativen und subjektiven Richtung ihre Trägerin und ihren Sitz haben müsse. —

Wie unrichtig und unmöglich es ist, Protagoras und die Sophistik überhaupt als diejenige Gestalt der Philosophie zu betrachten, welche im Kratylos dargestellt werden soll, wird sofort in Kürze näher bewiesen werden.

[1]) Im wesentlichen ebenso (siehe die vorige Anmerkung) Brandis, welcher daselbst fortfährt: „der Dialog selber bezeichnet die etymologisierenden Heraklitiker nur als Anhänger des Protagoras (p. 391, c. mit Stallbaums Anm. vgl. s. Prolegom. p. 16 sqq.) und läßt es unentschieden, ob darunter bloß Kratylos und ähnlicher Nachwuchs der Sophistik, oder vielmehr Sokratiker zu verstehen sind."

Zuvor wollen wir noch — um sie beide mit einem Male zu erledigen — die einzige noch mögliche und von der vorigen Ansicht nicht sehr verschiedene Annahme setzen, diese nämlich, daß im Kratylos niemand anders habe dargestellt werden sollen als Kratylos selbst; Kratylos nämlich nicht mehr als strenger Bekenner der Philosophie des Ephesiers, sondern bereits, wie ihn die aristotelische Metaphysik schildert, als einen, der zuletzt über Heraklit hinausging und das heraklitische Prinzip des objektiven und absoluten Wissens dahin entwickelte, daß gar nichts ausgesagt, sondern nur mit dem Finger gezeigt werden könne, und es eine Wissenschaft von dem Seienden überhaupt nicht gebe; Kratylos also als Repräsentant derjenigen von Heraklit ausgegangenen Richtung, welche bereits die strenge Objektivität des heraklitischen Systems in Negation und Skeptizismus aufgelöst hat [1]) und den Übergang zu Protagoras und der Sophistik bildet.

Allein der Kratylos des platonischen Dialogs kann weder der Repräsentant des Protagoras und seiner Anhänger, noch der jener Übergangsrichtung sein. Denn der Kratylos des Dialoges erscheint von Anfang seines Auftretens bis zu Ende desselben als ein ganz s t r e n g e r Heraklitiker, der noch durchaus auf dem Boden der o b j e k t i v e n Anschauung des Ephesiers steht und sich in nichts von seinem Meister unterscheidet. Selbst äußerlich ist angedeutet, daß es noch nicht d e r Kratylos ist, welcher z u l e t z t, wie die Metaphysik sagt (τὸ τελευταῖον), also doch schon gegen E n d e oder Mitte seiner philosophischen Laufbahn hin, jene negative und auflösende Konsequenz gezogen hat. Denn von dem Kratylos des Dialoges sagt uns Sokrates

[1]) Siehe über diesen Übergang und den Unterschied von Heraklit oben p. 539 und p. 553, p. 471 sqq., Bd. I, p. 468 sqq., p. 134 sqq.

selbst (p. 440, D.): „Denke nur wacker und tüchtig nach und laß dich nicht leicht von etwas einnehmen, denn du bist noch jung und hast noch Zeit," schildert ihn also offenbar noch als in der ersten Periode seiner philosophischen Laufbahn stehend.

Von ganz anderem Gewichte aber noch als diese Notiz ist die immense Verschiedenheit, ja der diametrale Gegensatz des Gedankenstandpunktes, welcher noch zwischen dem Kratylos des Dialoges und jener späteren Richtung desselben stattfindet. Die Konsequenz, welche jene Herakliitiker, jene „angeblichen Heraklitiker," wie sie die Metaphysik vorsichtig und richtig nennt (*ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν*) aus dem Systeme Heraklits zogen, war die, daß sie sagten: von dem sich in allen Teilen durchaus Umwandelnden — und in dieser Bewegung sei eben die ganze Natur begriffen — könne gar nichts Wahres ausgesagt werden (*περὶ γε τοῦ πάντῃ πάντως μεταβάλλοντος οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν*), und keine Wissenschaft davon sei möglich (*καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης*). Dies, was wirklich eine dialektische Konsequenz des heraklitischen Gedankens bildet, gibt uns die Metaphysik beidemale (I, p. 20, u. III, p. 79, ed. Brand.) als den Standpunkt jener sogenannten Heraklitiker und nennt uns Kratylos als einen ihrer hauptsächlichsten und am weitesten gehenden Vertreter. Welcher Unterschied aber, welcher Gegensatz zwischen diesem Standpunkt und dem des Kratylos im Dialoge! Hier ist seine Gesinnung noch wie die Heraklits selbst — und wie bei diesem, unbeschadet des Dogmas vom Flusse — eine streng objektive. Er glaubt, daß das Gute, das Schöne und jegliches Seiende etwas an sich selbst und ein Objektives sei [1];

[1]) ib. p. 439, D. Socr.: „— – *πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων οὕτως ἢ*

er glaubt, daß das Schöne immer das ist, was es ist; er glaubt an ein wahres Wesen der Dinge, welches sich in den Worten offenbare; er glaubt an eine objektive und absolute *Erkenntnis* der Dinge und hält die Worte für den sicheren Weg dazu. Ja, was am schlagendsten ist, hier *widerlegt* ihn Sokrates *eben durch jene Konsequenz*, welche die sogenannten Heraklitiker und Kratylos später selbst zogen. Sokrates *drängt ihn selbst auf diese Konsequenz* als auf etwas, was aus seinem Gedanken notwendig folge und doch *unmöglich* wahr sei, hin, und Kratylos, statt sich nun dieser Konsequenz *als seiner eigenen Meinung zu bemächtigen*, läßt sich dies als eine *Widerlegung* seiner gefallen.

Sokrates sagt ihm: „Wäre es nun wohl möglich, wenn es (das Schöne, was als Beispiel des Objektiven überhaupt gesetzt ist) uns immer unter der Hand verschwände, mit *Wahrheit* davon auszusagen, zuerst nur, daß es jenes ist, und dann, daß es so und so beschaffen ist? oder müßte es nicht notwendig, *indem wir noch davon reden, gleich ein anderes werden und uns entschlüpfen und gar nicht mehr so beschaffen sein?*“ Und Kratylos, statt zu antworten: „Aber, du Guter, das ist ja eben meine eigentlichste Meinung von der Natur der Dinge etc.,“ — eine Antwort, die er aber auch freilich nach dem ganzen Standpunkt, den er im Dialog vertritt, nicht geben konnte, ohne sich selbst zu widersprechen — weiß nichts zu erwidern, als „notwendig“; d. h. er sehe ein, dieser Konsequenz nicht entgehen zu können. — Und Sokrates fährt fort: „Ja, es könnte auch nicht einmal von jemand *erkannt* werden.

μή“; Kratyl.: „*Ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες εἶναι.*“ Socr.: „— — *ἀλλ' αὐτὸ, φῶμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεί ἐστιν, οἷόν ἐστιν*; Kratyl.: „*Ἀνάγκη.*“

Denn indem der, welcher erkennen wollte, hinzuträte, würde es schon immer ein anderes und Verschiedenes, so daß gar nicht erkannt werden könnte, wie es beschaffen wäre und wie es sich verhielt. Keine Erkenntnis aber erkennt, was sie erkennt, unter gar keiner Beschaffenheit"[1]). Sokrates entwickelt also, zum Zweck der Überführung, fast bis auf die Worte ganz dieselbe dialektische Konsequenz, welche die Heraklitiker der Metaphysik zufolge aus Heraklit gezogen hatten, und Kratylos, statt darauf lächelnd zu antworten: „Du Wunderlicher, siehst du denn nicht, daß du ja zu meiner Widerlegung nur das entwickelst, was ich selbst schon immer auseinandergesetzt und weshalb ich gesagt habe, daß es keine Wahrheit und Wissenschaft gebe von dem Seienden und daß gar nichts Wahres ausgesagt, sondern höchstens mit dem Finger hingedeutet werden könne, ob man es gerade träfe," läßt sich diese Widerlegung als eine ihn wirklich widerlegende und überführende gefallen, und gesteht zu, ad absurdum gebracht zu sein, indem er nur zu antworten weiß: „Es ist, wie du sagst," und das Gespräch damit seinen Endpunkt erreicht hat, eben weil Kratylos dieser Argumentation keine Wendung mehr entgegenzusetzen weiß und noch mit Heraklit und Sokrates in dieser Verwerfung der totalen Verflüchtigung des Objektiven eins ist. Aber freilich mußte er sich auch durch diese Konsequenz nach jeder Seite hin für überführt geben, denn er war ja gerade im Dialoge davon ausgegangen, daß es einerseits ein wahres Wesen der Dinge gebe, und die

[1]) ib. p. 440, A. Socr.: „*Ἀλλὰ μὴν οὐδ᾽ ἂν γνωσθείη γε ὑπ᾽ οὐδενός· ἅμα γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἀλλοῖον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθείη ἔτι, ὁποῖόν γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον· γνῶσις δὲ δή που οὐδεμία γιγνώσκει, ὃ γιγνώσκει, μηδαμῶς ἔχον.*

Namen dies darstellen, andererseits, daß es ebenso eine objektive Erkenntnis der Dinge gebe, und diese eben darin bestände, die Namen als ihr geoffenbartes Wesen zu verstehen.

Und, um die Unmöglichkeit in die Antithese eines Satzes zusammendrängen, — wie soll der, welcher der Meinung war, es könne gar nichts Wahres ausgesagt werden und deshalb sogar die Worte und das Sprechen selbst perhorreszierte, zu gleicher Zeit der Meinung gewesen sein, daß die Worte das wahre Wesen der Dinge lehren und darstellen?

Dies wäre der Widerspruch in sich selbst und bis zur totalsten Unmöglichkeit getrieben.

Der Kratylos des Dialoges vertritt also durchaus nicht jene über Heraklit hinausgehenden Heraklitiker, die uns die Metaphysik schildert und zu denen er in einer späteren Periode seines Lebens als die ist, in der ihn der Dialog auffaßt, sich selbst bekannte.

Aber in allem Bisherigen liegt bereits ebenso der Nachweis, daß Kratylos noch weit weniger gar den Protagoras oder dessen Anhänger repräsentieren kann. Des Protagoras, gleichfalls aus der physisch-logischen Theorie Heraklits als seiner Grundlage abgeleitetes Prinzip [1]) ist es, daß überhaupt nichts Objektives ist, daß vielmehr alles Beliebige, was einem scheint, auch für ihn sei. Dies Selbstsetzen des Subjektes ist die einzige Wahrheit der Dinge, welche an sich selbst nichts Objektives mehr behalten haben, sondern zur gleichgültigen Fläche geworden sind, auf die das Subjekt willkürlich und beliebig seine Charaktere gräbt. Es ist oben nach verschiedenen Seiten hin gezeigt worden, wie und durch welche dialektische Notwendigkeit sich dieser Gedanke aus dem heraklitischen

[1]) Vgl. oben p. 539 und p. 553.

System, zumal auch gerade aus Heraklits Auffassung der Sprache als der Wahrheit der Dinge, entwickeln mußte, aber es würde ein gänzliches Verkennen der Natur des Gedankens überhaupt in sich schließen, wenn man deshalb jenes Prinzip des Protagoras für identisch mit jenem spekulativen Prinzip von den Namen als dem Wesen der Dinge halten und nicht vielmehr sein unmittelbares dialektisches Gegenteil darin erblicken wollte.

Wollte Protagoras oder seine Anhänger selbständig über das Wesen und den Ursprung der Sprache nachsinnen, so hätte er im Gegenteile seinem Prinzipe zufolge nur die andere im Kratylos bekämpfte Ansicht produzieren können, daß die Namen der Dinge durch willkürliche Verabredung entstanden seien, und ursprünglich ein jedes ebensogut auch anders hätte benannt werden können (denn diese Auffassung entspricht genau jenem Prinzip, daß alles so sei, wie es einem scheine[1]), nicht aber, daß die Namen die objektive Offenbarung eines — von ihm gerade geleugneten — objektiven Wesens der Dinge seien. Fand

[1]) Dies sagt auch Platon selbst mit dürren Worten. Denn als Hermogenes sagt „Ich wenigstens, Sokrates, weiß von keiner anderen Richtigkeit der Benennungen als von dieser, daß ich jedes Ding mit einem anderen Namen benennen kann, den ich ihm beigelegt habe, und du wieder mit einem anderen, den du. Und so sehe ich auch, daß für dieselbe Sache bisweilen jede Stadt ihr eigenes eingeführtes Wort hat" etc., so antwortet ihm Sokrates: „Wohlan, laß uns sehen, Hermogenes, ob es auch mit dem Dinge dir sich ebenso zu verhalten scheint (*πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχειν σοι φαίνεται κτλ.*), daß sie für jeden ein besonderes Sein und Wesen haben, wie Protagoras meinte, wenn er sagt, der Mensch sei das Maß aller Dinge; daß also die Dinge, wie sie mir erscheinen, so auch für mich wirklich sind und wiederum wie dir, so auch für dich?"

dagegen Protagoras dieses spekulative und objektive Prinzip für die Sprache irgendwo vor, so konnte er den Gebrauch, den, wie wir sehen werden, Heraklit selbst davon schon gemacht hatte, nun trefflich weiter benutzen, um durch etymologisierende und dialektische Behandlung und Mißbrauch der Worte vollends alles Beliebige zu beweisen und in eine unheilbare Verwirrung zu stürzen, aber jenes Prinzip selbst erdenken oder auch nur sich zu ihm in seiner objektiven Gestalt bekennen, — das konnte er nicht[1]).

Ganz sinnfällig wird die Unmöglichkeit, in jenem Dialog eine Darstellung des Protagoras und seiner Anhänger zu vermuten, wenn man sich die Äußerungen des Kratylos im näheren ansieht. Kratylos stellt das Prinzip auf: „Mich dünkt, daß die Worte lehren, Sokrates, und daß man ohne Einschränkung sagen kann, wer die Namen verstehe, verstehe auch die Dinge." Und zwar stützt er dies darauf, daß die Worte oder vielmehr die Namen der Dinge eine Darstellung und Offenbarung der Natur der Dinge selbst (*δηλῶμα πραγμάτων* und p. 429, C.: *ἡ φύσις ἡ τὸ ὄνομα δηλοῦσα*) seien. Nach Protagoras aber gab es gar kein solches objektives und allgemeines Wesen der Dinge, sondern was jedes einem zu sein schien, das war es ihm auch. Und, was ebensowenig zu übersehen ist, dies „Scheinen" war ebensowenig bei Protagoras ein Allgemeines und für alle Gleiches, sondern die Dinge entstanden und wurden ihm für einen jeden besonders[2]), so daß nach diesem Prinzipe die Dinge, wie sie jedem

[1]) Stallbaum gesteht auch ein, daß seine Annahme des Protagoras auf bloßer Vermutung beruhe; aber auf einer, wie gezeigt, ganz unmöglichen.

[2]) Plat. Theaet. p. 153, E. u. 154, A. u. ib. p. 166; siehe oben p. 948 sqq.

andere waren, auch für jeden andere und besondere Namen hätten führen können und müssen.

Kratylos ferner weigert sich anzuerkennen, daß es einen falschen Namen überhaupt nur gebe, selbst wenn er mit dem Namen des Hermogenes oder wenn ein Mann „Weib" angerufen würde etc. Und zwar rechtfertigt er dies nicht, wie er bei jener Annahme doch unbedingt hätte tun müssen, in des Protagoras Weise, daß auch diese Bezeichnung für den Wahrheit habe, dem sie in seiner besonderen Wahrnehmung entstehe, weil nichts Gegenständliches für sich selbst Bestimmtheit habe, sondern sie erst durch das Zusammentreffen mit dem bestimmenden Subjekt empfängt, — sondern er verteidigt dies in einer dem Prinzipe des Protagoras ganz entgegengesetzten Richtung, indem er den Irrtum ganz in das besondere Subjekt verlegt, das Objektive aber, die Namen und Worte, in sich selbst frei davon erhält und in einer nicht undeutlich an jene fast bis zur Starrheit objektive und verächtlich-wegwerfende absolute Manier Heraklits erinnernden Art einem solchen Manne sogar dies abspricht, daß er überhaupt rede (ib. p. 430, A.). „Ich aber würde sagen, daß ein solcher töne, vergeblich sich selbst bewegend, wie wenn einer ein erzenes Gerät schlagend bewegte (*ψοφεῖν ἔγωγ᾽ ἂν φαίην τὸν τοιοῦτον, μάτην* (i. e. inhaltlos) *αὑτὸν ἑαυτὸν κινοῦντα, ὥςπερ ἂν εἴ τι χαλκεῖον κινήσειε κρούσας*)." Die Rede, wenn sie aufhört, das objektive und wahre Wesen der Dinge auszudrücken, ist ihm gar nicht mehr Sprache, sie ist ihm nur noch Schall und Geräusch, inhaltsloses Tönen. Daher kommt er auch noch weit später, in der Tat bis dahin noch unwiderlegt, darauf zurück (p. 433, D.): „Nichts nützt es, glaube ich, o Sokrates, weiter zu streiten, denn nicht gefällt es mir zu sagen, es sei etwas der Name eines Dinges, er sei aber

nicht recht abgefaßt." Und wirklich widerlegt ihn Sokrates, der selbst manche Gedankenverwechslung in seinen Wendungen begeht, nicht eher, bis er ihn an jenen beiden entscheidenden Punkten faßt, daß wenn die Wortbildner die Namen der Dinge mit Erkenntnis ihres Wesens festgesetzt hätten, es also auch noch einen schöneren und ursprünglicheren Weg zu dem Wesen, als den durch das Bild desselben führenden geben müsse, und zweitens, daß die Worte sich unter sich selbst zu widersprechen und auch die Ruhe auszudrücken mindestens scheinen könnten, und es deshalb auch einen sichereren Weg geben müsse, um wirklich zu erkennen.

Ja, um anderes zu übergehen, wodurch sich jene Annahme, als sei Protagoras hier gemeint, widerlegt, und wovon sich auf jeder Seite des Dialoges, von dem Augenblick an, wo Kratylos in demselben auftritt, hinreichendes findet, sei nur noch eines hervorgehoben. Als Sokrates ihn auf diese Konsequenz hindrängt, wie denn die ersten Wortbildner das Wesen der Dinge kennend die Namen derselben hätten festsetzen können, wenn es doch keinen anderen Weg gebe, die Dinge zu erkennen als durch die Namen, antwortet ihm Kratylos (p. 438, C.): „Ich glaube daher, daß es die wahrste Rede hierüber ist, o Sokrates, daß es eine g r ö ß e r e Kraft als eine menschliche ist, welche den Dingen die ersten Namen festgesetzt hat, so daß sie n o t w e n d i g auch richtig sein müssen." Dies ist eine Antwort ganz im Geiste des Ephesiers [1]), dem

[1]) Wie auch diese unbestimmte Weise, in der sich Kratylos darüber ausspricht, „*μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπείαν*" statt geradezu Götter oder Dämonen als Wortbildner zu nennen, was erst Sokrates tut, nicht unbezeichnend ist für Heraklit, dem auch die Welt „weder Götter noch Menschen" schufen und dessen *λόγος* ebenso weder mit Göttern noch Men-

ohnehin ein subjektiver Ursprung der Sprache aus der aparten und subjektiven Vernunft, d. h. Unvernunft der Menschen, von denen nach ihm keiner das Wahre erkannt hatte, unmöglich zusagen konnte, und der notwendigerweise die Sprache als Produkt seines allgemeinen und absoluten Gesetzes, des weltbildenden und alles durchwaltenden *λόγος* — dieses Ansich des allgemeinen Geistes — annehmen mußte. Aber wie wäre diese Antwort im geringsten verträglich mit dem Prinzipe jener in Subjektivismus aufgegangenen Sophistik, deren Quintessenz sich in das von ihr auf ihr Banner geschriebene Axiom zusammenfaßt: „Aller Dinge Maß ist der Mensch?"

Wenn also irgend etwas, so ist gewiß diese Konjektur, daß Protagoras und seine Anhänger als unter der Ansicht des Kratylos dargestellt zu vermuten seien, eine direkte Unmöglichkeit.

Uns aber hat sich die Antwort auf die Frage, wer denn nun aber derjenige sei, der unter der Ansicht des Kratylos, daß die Namen das wahre Wesen der Dinge und daher der Weg zur Erkenntnis derselben seien, dargestellt werde, schon oben in positiver Weise ergeben. — Die Geschichte hat uns n i c h t im Stich gelassen, wie Schleiermacher befürchtete. Es ist auch nicht nötig, die angeblichen Lücken derselben durch Hypothesen ausfüllen zu wollen. Es hat sich uns bereits positiv herausgestellt und wird noch weit positiver dargetan werden, daß es

---

schen zu identifizieren ist, weil seiner reinen Allgemeinheit und unpersönlichen Negativität auch an den Göttern das Wesen der Subjektivität und Persönlichkeit widersprechen mußte. Diese *μείζων δύναμις* ist offenbar nur ein abstrakterer Ausdruck für die *θείη ἀνάγκη* oder für den *λόγος* in uns, durch welchen wir nach Heraklit alles tun und vollbringen; siehe unten p. 578 sqq.

niemand anders als der Ephesier selbst[1]) war, dessen spekulative Anschauung der Sprache Kratylos in jenem Dogma vertritt, daß der Kratylos des Dialoges nicht als irgendwie über Heraklit hinausgehend, als heraklitischer Sophist etc., sondern noch als strenger Repräsentant der eigenen Philosophie des Ephesiers auftritt. Und wem der Bericht des Proklos von dem heraklitischen Satze „der Weg (*ὁδόν*[2]) zur Erkenntnis des Seienden führe durch die Namen" wegen des *ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου* mehr auf die Schule und Anhänger dieses Mannes als auf ihn selbst zu deuten scheinen sollte[3]), dem sagt es die gleichfalls

[1]) Es darf jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß schon Schleiermacher das Richtige geahnt zu haben scheint. Er sagt in der Einleitung zum Kratylos p. 15: „Allein wenn man, damit wir uns nicht tiefer ins einzelne und in verborgenen Spuren verlieren" etc. Schwerlich hat er mit diesen verborgenen Spuren jemand anders als den Ephesier gemeint*).

[2]) Wenn auch sonst nichts Wörtliches in dem Diktum ist, so ist es doch gewiß dieser Gebrauch von *ὁδός*.

[3]) Es ist dies aber deshalb ohne Bedeutung, weil Proklos hier drei allgemeine Richtungen parallelisiert und auch grammatisch durch das vorhergehende *διδασκαλείου* gezwungen ist,

*) Um so mehr muß es fast wundernehmen, daß selbst noch den neuesten Nachfolgern Schleiermachers diese so wesentliche Seite der Philosophie Heraklits, in welcher dieselbe gerade ihre höchste philosophische Konsequenz und Vollendung hat, gänzlich entgangen ist. Denn auch noch bei Bernays und Zeller findet sich nirgends eine Erwähnung jener Sprachphilosophie des Ephesiers und ihrer Bedeutung, jedoch bei ersterem die in bezug auf das Fragment von *βίος*, dessen Name Leben und dessen Werk der Tod ist (s. § 38), gemachte Äußerung (Rhein. Mus. VII, 113): „Die in lächerliche Spielerei ausartende Etymologiensucht der Heraklitiker geißelt Plato im Kratylus. Daß Anlässe zu solcher Ausartung im Buch des Heraklit vorlagen, beweist noch jetzt Fr. 56, S. 503, Schl." (das eben bezogene Fragment).

stets übersehene Stelle des Ammonius Hermias (Com. in libr. Arist. de Interpretatione f. 30 b. Scholia in Arist. ed. Berolin. p. 103) bestimmter, im Kratylos zeige Sokrates als Schiedsrichter dem Kratylos und dem Hermogenes, die in diametralem Gegensatze über die Frage befindlich, ob die Namen der Dinge *φύσει* oder *θέσει* seien, daß sie weder so *θέσει* seien, wie Hermogenes meine, noch „*οὕτω φύσει ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγεν.*" Hier wird also die Ansicht, daß die Namen die Natur der Dinge ausdrückten, in ganz bestimmter Weise der Person des Ephesiers selbst zugeschrieben[1]).

Allein was bedarf es so später Zeugen, wo Platon selbst so deutlich spricht! Denn am Schlusse des Dialoges, wie um keinen Zweifel darüber übrig zu lassen, von wem denn eigentlich diese Theorie von den Namen ausgegangen und gegen wen er daher in dem wirklich theoretischen und ernsten Teil des Dialoges zu Felde gezogen sei, sagt Sokrates (ib. p. 440, C.): „Ob dieses nun sich so verhält oder vielmehr so, wie Herakleitos

---

sich so auszudrücken. Der Satz läuft: *ἐξαίρετον οὖσαν τοῦ Ἐλεατικοῦ διδασκαλείου, καθάπερ ἄλλο τι τοῦ Πυθαγορείου λέγουσιν — — καὶ ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου.*

[1]) Obgleich wir nicht Anstand nehmen selbst hervorzuheben, daß, wenn man die Stelle des Ammonius im Zusammenhange nachliest (vgl. die Worte *ἐοικέναι γὰρ τὰ ὀνόματα ταῖς φυσικαῖς, ἀλλ' οὐ ταῖς τεχνηταῖς εἰκόσι τῶν ὁρατῶν οἷον ταῖς σκιαῖς καὶ τοῖς ἐν ὕδασιν ἢ ταῖς κατόπτροις ἐμφαίνεσθαι εἰωθόσι· καὶ ὀνομάζειν μὲν ὄντως τοὺς τὸ τοιοῦτον ὄνομα λέγοντας· τοὺς δὲ μὴ τοῦτο μηδὲ ὀνομάζειν ἀλλὰ ψοφεῖν μόνον* mit Kratyl. p. 430, A. etc.) es den Anschein gewinnt, daß sich Ammonius seine Ansicht, ohne anderweitige Zeugnisse dafür zu haben, nur aus dem platonischen Kratylus selbst entwickelt, was natürlich das Gewicht seiner oben hervorgehobenen Worte abschwächt.

mit den Seinigen und noch viele andere behaupten, das mag wohl gar nicht leicht sein zu untersuchen; gewiß aber möchte es einem vernünftigen Menschen nicht angemessen sein, den Namen (der Dinge) sich und *seine Seele anvertrauend, sich ihnen in Abhängigkeit zu ergeben und im Vertrauen auf sie und auf diejenigen, welche sie festgesetzt haben, seiner Sache so sicher und gewiß zu sein, als wisse man etwas Rechtes* (διϊσχυρίζεσθαι ὥς τι εἰδότα) *und von sich und dem Seienden geringe zu denken*, als gebe es nichts Gesundes daran, sondern als fließe alles wie Töpferware, und zu meinen, daß gerade wie Menschen, die am Flusse leiden, sich auch die Dinge verhalten und von Rheuma und Katarrh geplagt werden."

Hier also sagt Sokrates ganz ausdrücklich, daß derjenige, dem das Dogma von den *Namen* und derjenige, dem das Dogma von dem *Fließen* zukomme, *ein und dieselbe Person* sei, — also niemand anders als Herakleitos, den *er selbst* dabei nennt. Ja er nennt ihn nicht nur, er *schildert* ihn auch in dem διϊσχυρίζεσθαι ὥς τι εἰδότα, hierin auf jene felsenfeste und absolute, fast an Dünkel grenzende und charakteristische Manier Heraklits anspielend, wie wir schon in Bd. I, p. 166, p. 483 sqq. von dieser Stelle ausführlicher nachgewiesen haben, daß in den herausgehobenen Worten eine Beziehung hierauf, sowie auf ein Diktum des Ephesiers enthalten ist. Und der Gegensatz und Widerspruch, den Heindorf bereits in der Stelle bemerkt hat, daß nämlich derselbe einerseits etwas Festes und Zuverlässiges zu wissen glaube und von der anderen Seite eine so geringe Meinung von sich selbst und allem anderen habe, ist in der Tat in der Stelle vorhanden. Nur daß dieser Gegensatz keineswegs, wie Heindorf will, durch eine Änderung des Textes be-

seitigt werden darf, sondern er ist eben der eigene, ihm von Platon in dieser Schilderung fein genug als Widerspruch vorgeworfene Charakter Heraklits, der ja gerade (s. Bd. I, p. 480) als „etwas Großes und Heiliges" (*ὡς μέγα τι καὶ σεμνόν*) lehrte, daß er selbst nicht sei.

Und Kratylos antwortet auf diese letzte Rede des Sokrates und die daran geknüpfte Aufforderung desselben, selbst weiter darüber nachzudenken: „Das will ich wohl tun. Aber glaube mir nur, Sokrates, daß ich auch jetzt schon nicht ganz neu in der Sache bin und daß, wie ich auch darüber nachdenke und sie durcharbeite, es mir doch immer weit mehr so zu sein scheint, wie Herakleitos sagt." Kratylos bekennt sich also selbst dazu, sich weder auf Protagoras berufend, noch auf irgend eine andere Richtung, sondern gerade nur auf den Ephesier selbst, ein strenger Anhänger desselben zu sein und dessen Ansicht vertreten zu haben. Auch erwidert dies ja Kratylos auf jene Schlußrede des Sokrates, in welcher beides gleichmäßig angegriffen und ineinander gewoben ist, sowohl das Hingeben der Seele an die Namen als Weg zur Erkenntnis, als auch die daraus geschöpfte Ansicht vom Fließen der Dinge[1]). Auf diese Ermahnung und Aufforderung des Sokrates, welche jene beiden Behauptungen als eine Einheit zusammenfaßt und sie, wie selbst die grammatische Struktur des Satzes zeigt, als einem Subjekte zukommend darstellt, antwortet Kratylos: daß er es noch überlegen wolle, daß es ihm aber doch immer am meisten so zu sein schiene, wie Herakleitos sagt, — eine Antwort, die also offenbar den Herakleitos als die Quelle beider

[1]) Und Sokrates hat selbst früher ganz ernsthaft zugegeben (ib. p. 439), daß diese Ansicht die der Wortbildner gewesen sei und sich in der Sprache nachweisen lasse.

Ansichten, vom Wesen der Dinge und von der Methode der Erkenntnis, nennt, Ansichten, die sich eben zu einander verhalten, wie Inhalt und Form[1]); eine Antwort, die unmöglich hätte gegeben werden können, wenn dem Herakleitos nur die Vaterschaft für das erstere Dogma zukommen sollte, und um so unmöglicher endlich, als sie als Schlußantwort des Kratylos doch nicht bloß auf die letzten Worte des Sokrates geht, sondern eben auch auf den eigentlichen Hauptinhalt der Untersuchung des ganzen Dialoges, den sie abschließt, sich bezieht, und jedermann doch so viel zugestehen wird, daß das Dogma vom Fließen nur nebenher und beiläufig behandelt wird, die geistige Achse des Dialoges aber jene Untersuchung über die formale Methode des Erkennens bildet.

Es ist somit durch Platon selbst aufs klarste erwiesen, daß Kratylos auch in seiner Theorie über die Natur der Sprache und Erkenntnis nur die Ansicht des Herakleitos selbst vertreten soll und vertritt.

Und in der Tat, in welchem System war diese Theorie eine natürlichere, ja in welchem eine so notwendige Konsequenz, wie in dem des Ephesiers? Dieser schon oben dargelegte innere Zusammenhang mag hier noch kurz an einem besonderen, obwohl eng mit dem Obigen zusammenhängenden Punkte aufgezeigt werden. Die Namen der Dinge sollen nach der Theorie, die Platon im Kratylos darstellt und der er im Grunde selbst beipflichtet, eine Nachahmung (*μίμημα*) der Dinge sein, und zwar nicht

[1]) Ansichten, die eben deshalb nur eine Ansicht sind und von Sokrates selbst, indem er ernstlich zugibt, daß sich in der Sprache jene Tendenz, das Sein als fließend darzustellen, nachweisen lasse, als eine solche zueinandergehörige Einheit von Form und Inhalt hingestellt werden.

des Hörbaren an ihnen, sondern ihres inneren Wesens.

Nun haben wir bereits von verschiedenen Seiten her nachgewiesen (s. Bd. I, p. 101,1, p. 281 u. Anm. Bd. II, p. 183), wie die Nachahmung des Gottes und des Weltalls ein bisher freilich stets übersehenes, aber sich durch das gesamte System des Ephesiers hindurchziehendes Hauptdogma desselben war; wir haben ferner nachgewiesen, wie gerade auch Platon dieses Dogma als einen Prinzipalpunkt bei dem Ephesier aufgefaßt und wiederholt hervorgehoben hat (s. oben p. 327,1, p. 339,1). Die Welt selbst ist nach diesem Systeme eine Nachahmung und Abbild Gottes und seiner in steter Identität mit sich verharrenden ideellen Bewegung, aber in dem unadäquaten Elemente des sinnlichen Seins, innerhalb dessen die Momente in realen Unterschied auseinandertreten. Das Universum ist ein Makrokosmus, der wieder innerhalb seiner selbst von jeder Existenz mikrokosmisch nachgeahmt und widergespiegelt wird (*μεγάλα πρὸς μικρὰ, μικρὰ πρὸς μεγάλα*[1]), wie uns der Heraklitiker (oben p. 327, 1) sagte. Tag und Nacht sind die Nachahmung von Sommer und Winter, diese die Nachahmung der beiden Bewegungen und Maße innerhalb der großen kosmischen Periode. Der Prozeß des individuellen Lebens selbst, so-

[1]) Die vielleicht nicht unverderbte Stelle kommt bei dem Verfasser bei Gelegenheit seiner Konstruktion des organischen Körpers vor und lautet im Zusammenhang: *ἑνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτῷ ἑωυτὸ, τὰ ἐν σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρά*, p. 638, ed. Kuehn. Die Anwendung auf den organischen Körper ist natürlich nur eine — echt heraklitische — Anwendung eines Satzes, der nach dem Ephesier wie nach der Ausführung desselben Heraklitikers auch in allen anderen Gebieten seine Bewährung findet.

gar der Wechsel der Zustände von Schlafen und Wachen (s. § 30) sind nur im Individuum vorgehende mikrokosmische Nachahmungen jener die gesamte Welt unausgesetzt schaffenden und gliedernden Bewegung.

Wo stände also die Auffassung auch der großartigeren menschlichen Produktionen und Künste — und speziell der Sprache — als Nachahmung des Wesens der Dinge und des sie durchdringenden Logos in einem organischeren Zusammenhange als in dem System des Ephesiers?

Und in der Tat ist uns ja auch noch diese Auffassung der menschlichen Künste mit ausdrücklichen Worten aufbewahrt worden von dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippocrates de diaeta p. 640, Kuehn.: *τέχνῃσιν γὰρ χρεόμενοι ὁμοίῃσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑαυτῶν, γινώσκοντας ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμέονται.* Also auch die Künste, deren die Menschen sich bedienen, sind der menschlichen Natur selbst analog, sind Nachahmungen dieser objektiven Natur und des Göttlichen in ihr — sind eben darum Künste, insofern sie dies sind. Aber die Menschen selbst haben von dieser Analogie, die sie ausüben und nach deren Gesetz sie verfahren, keine Wissenschaft. Unbewußt ahmen sie das Göttliche nach! Sie ahmen es nach vermöge jener „göttlichen Notwendigkeit" (*θείη ἀνάγκη*) durch welche nach der heraklitischen Theorie die Menschen, wie uns derselbe Heraklitiker sagt, alles vollbringen, was sie wollen und nicht wollen [1]), oder vermöge des

---

[1]) Hippocrates de diaet. I, p. 633, K.: *καὶ θ᾿ ἃ μὲν πρήσσουσιν, οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι καὶ θ᾿ ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν ἀλλ᾿ ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δἰ ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται.*

„göttlichen Logos“ in uns[1]), durch den, wie uns Sextus von Heraklit selbst berichtet, wir alles denken und alles vollbringen (Sextus Emp. adv.

---

[1]) Sollte es erst noch erforderlich sein, Worte zu verlieren über den Kranz, der Heraklit gebührt, dafür, daß er zuerst diese in der Sprache waltende Notwendigkeit anerkannt hat? Weit entfernt von jener oberflächlichen Geistesrichtung, welche das Objektive in allen Gebieten gleichmäßig verkennend, wie den Staat und die Gesellschaft, so auch die Sprache als Produkt vom Vertrag und Übereinkunft (*θέσει*) auffaßt, hat Heraklit, indem er die innere objektive Notwendigkeit in der Sprache und ihre Natur, Darstellung des Wesens der Dinge zu sein, erfaßte, hierdurch die Grundlage zu aller wissenschaftlichen Spracherkenntnis überhaupt gelegt. „Überall geht die wahre Wissenschaft auf die Erkenntnis des Notwendigen aus, und ehe von einer wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt die Rede sein kann, wird die Anerkennung einer Notwendigkeit vorausgesetzt, selbst in den freiesten Gebilden, weil man sonst durchaus weder von einem festen Punkte anfangen noch dahin gelangen könnte, sondern Willkür aus Willkür, Nichtiges aus Nichtigem ins Unendliche ableiten müßte. Also ehe über die Sprache philosophiert werden kann, werde zuerst anerkannt, daß sie nach notwendigen Gesetzen und Formen gebildet ist.“ (Boeckh, Von dem Übergange der Buchstaben ineinander, in Creuzers und Daubs Studien T. IV, p. 359).

Ja, wie gering sind nicht — im Vergleich mit den so großen Fortschritten in anderen Wissenschaften — die Fortschritte, welche die Sprachwissenschaft seit Heraklit und dem platonischen Kratylos über jenen Anfang hinaus überhaupt gemacht hat? Nichts ist tiefer wahr als der Ausruf Boeckhs in jenem trefflichen Aufsatz p. 367: „Das Wesen der Sprache in seiner ganzen Tiefe wird nicht eher erkannt werden als mit der Erkenntnis aller Wahrheit und des gesamten Universums; und wiederum wenn erst die Sprache in allen ihren Tiefen aufgelöst wäre, so würde uns damit zugleich alle Erkenntnis und Philosophie offen liegen. Wie die Welt in der

Math. VII, 133: *ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν.*)

Steht aber dieses heraklitische Dogma einmal unbestreitbar fest — und es steht um so mehr fest, als der Ephesier selbst, wie wir sahen, die Heilkunst als Nachahmung des kosmischen Prozesses und des göttlichen Lebens aufgefaßt hat, — so erscheint die von Plato im Kratylos dargestellte Theorie der Sprache nur als eine ebenso großartige wie fast unausbleibliche und von der Kraft der Notwendigkeit begleitete Konsequenz dieses Dogmas. Worin aber diese Nachahmung des Wesens der Dinge in den Namen derselben besteht, das haben wir zum Teil schon oben gesehen, — nämlich darin, daß die Dinge in ihren Benennungen aus dem Scheine des einzelnen sinnlichen Seins herausgerissen und ihrer inneren Wahrheit nach als aufgehobene, als Allgemeinheit, als ebenso seiende wie nichtseiende gesetzt sind — teils werden wir noch weiter unten näher sich ergeben sehen, wie nach Heraklit auch im einzelnen die Wahrheit der Dinge, identisch mit ihrem G e g e n t e i l zu sein, in den Benennungen derselben hervortritt.

Ist es also erwiesen, daß der Kratylos im Dialoge nur die eigene dogmatische Theorie des Ephesiers vertritt, so gewinnt selbstredend der ganze Dialog schon eine ganz andere Übereinstimmung und innere Einheit, weil

---

Menschennatur, so ist die Menschennatur in der Sprache a b g e s p i e g e l t und gleichsam verflüchtigt und vergeistigt, und die Sprachlehre als Erkenntnis der Sprache in diesem Sinne ist in Wahrheit, wie ein tiefsinniger Mann sie genannt hat, die Dynamik des Geisterreiches; man wird aber wahrscheinlich noch viel eher eine vollendete Dynamik des Himmels und der Erden, und auch der Geschichte und des menschlichen Organismus als eine vollendete Sprachlehre haben."

dann die unerklärliche und unerträgliche Gewaltsamkeit fortfällt, daß der Sprache, wenn die Theorie, daß sie das objektive Wesen der Dinge darstelle und offenbare, einem Antisthenes oder Protagoras und den Sophisten ihren Ursprung verdankt, zwangsweise der Satz Heraklits vom Wesen der Dinge zugrunde gelegt wird, und so jeder, besonders Heraklit selbst, in einem Rüstzeug bekämpft wird, das ihm eigentlich n i c h t zukommt und prinzipiell n i c h t das seinige ist. Nach d e r Auffassung dagegen, die sich uns ergeben hat, waltet auch hierin vollständige Harmonie vor. Beide Theorien, mit welchen sich der Dialog beschäftigt, bilden nur ein zusammengehöriges Ganze, zu dem sie sich wie Form und Inhalt verhalten. Der Sprache wird, indem sie das Wesen der Dinge als fließend darstellen soll, nur dasselbe Dogma imputiert, welches in der Tat nach dem Erfinder jener Ansicht von der Objektivität der Sprache den Dingen zukam und somit nach seiner eigenen spekulativen Sprachtheorie auch der Sprache zukommen mußte. Heraklit wird andererseits — z. B. in den Wortbeispielen, welche die Anschauung der Ruhe als den Namen zugrunde liegend beweisen sollen — nicht durch einen Satz widerlegt, mit dem er nichts zu tun hat und der ihn daher auch nicht erreichen kann, sondern er wird durch eine M e t h o d e überführt, die wesentlich die seinige ist, durch das Dogma vom Erkennen, das er selbst aufgestellt hat. —

Wie wollte man es ferner, ohne unserer Entwicklung beizupflichten, erklären, daß Kratylos, der doch, welcher Ansicht man auch sei, immer ein Heraklitiker ist und bleibt, Kratylos, welcher dem Dogma vom Flusse huldigt, jenen Satz von den Namen der Dinge ausdrücklich als *τοσοῦτον, ὃ δὴ δοκεῖ ἐν τοῖς μεγίστοις μέγιστον εἶναι,* als „u n t e r d e m G r ö ß t e n d a s G r ö ß e s t e“ bezeich-

net? (ib. p. 427, E., p. 186, St.) — Es mußte jedenfalls bisher als eine unverständliche Willkür Platons erscheinen, einen Heraklitiker so sprechen zu lassen von einer Theorie, die dem System seines Meisters fremd war und die mit den anderen Ansichten, zu denen sich Kratylos im Dialoge selbst bekennt, in keiner Verbindung zu stehen schien. — Uns hat sich dagegen in der Tat ergeben, wie jene spekulative Theorie von der Sprache wirklich den wahrhaften ideellen Höhepunkt der Philosophie des Ephesiers bildet, jenen geistigen Gipfelpunkt, auf welchem sie sofort in die Philosophie der Idee umschlagen muß, und nur dieses objektive Sachverhältnis — statt unbegreiflicher Willkür — ist es, welches Platon durch jene dem Kratylos in den Mund gelegten Worte ausdrückt. —

Endlich ergibt sich nur aus unserer vorstehenden Totalentwicklung sowohl der heraklitischen Philosophie, als des Satzes von den Namen und des Kratylos das Verständnis eines Punktes in diesem Dialoge, welcher in demselben von prinzipieller Wichtigkeit ist und dennoch bisher absolut dunkel und unverstanden, resp. mißverstanden bleiben mußte. — Es ist das die im Kratylos allüberall wiederkehrende und die geistige Grundlage der daselbst dargestellten Theorie der Sprache bildende Anschauung von der Identität zwischen Gesetz und Namen, zwischen Gesetzgeber und Wortbildner. Ohne das Verständnis dieser Anschauung ist ein wirkliches Verständnis des Kratylos und seiner Sprachtheorie nicht möglich. Schleiermacher, dem selbst, wo er ein Problem nicht zu lösen wußte, doch wenigstens das Problem selbst fast niemals entging, hat die prinzipielle Wichtigkeit und die Dunkelheit dieses Punktes nicht übersehen können, wenn er denselben dann auch in ganz verfehlter Weise zu erklären sucht.

Er hebt in der Einleitung zum Kratylos p. 19 ausdrücklich als eine der geistigen Grundlagen des Dialoges hervor „die wunderliche und dunkle, gewiß aber (wie er meint) nur durch unsere Ansicht des Ganzen verständliche Analogie, welche hier aufgestellt ist zwischen Gesetz und Sprache, indem wiederholt gesagt wird, die Sprache sei da durch ein Gesetz, und Gesetzgeber und Wortbildner fast als eins angesehen werden." Wenn aber Schleiermacher diese Anschauung dadurch erklären will, daß, „wie Hermogenes sagt, die Sprache nur als ein Werk der Willkür und der Verabredung anzusehen sei, Verabredung aber, auch stillschweigende, und Gesetz mehr ineinanderlaufen bei den Hellenen als bei uns," so dürfte dies leicht der größeste und unbegreiflichste Irrtum sein, in den dieser große Kenner des Platon jemals bei Zergliederung eines platonischen Dialoges verfallen ist. Es braucht aber glücklicherweise nicht einmal zur Widerlegung dieses Irrtums auf die Kritik jener Behauptung eingegangen zu werden, daß angeblich bei den Hellenen Willkür und Gesetz mehr ineinandergelaufen wären. Der Irrtum ergibt sich auch ohnedies ganz äußerlich und positiv. Denn wäre das, was Schleiermacher sagt, die innere Wurzel jener Anschauung von der Identität von Gesetz und Wort, Gesetzgeber und Wortbildner, so müßte ja dann diese Anschauung die des Hermogenes und nicht die des Kratylos sein, welcher ja eben die Ansicht vertritt, daß die Namen nicht *θέσει*, sondern *φύσει* seien. Statt dessen ist diese Identität von Wort und Gesetz aber gerade die Anschauung des Kratylos, der sie gleich bei seinem Auftreten als die seiner Theorie eigentümliche Ansicht selbständig ausspricht, ohne etwa irgend-

wie durch die Dialektik des Sokrates darauf hingezwungen zu sein, s. Cratyl. p. 428, E., Sokrates: „Also der Belehrung wegen werden die Namen (der Dinge) gesprochen?" Kratylos: „Jawohl." Sokrates: „Wollen wir nun sagen, daß auch dies eine Kunst sei und es Werkmeister derselben gebe?" Kratylos: „Gewiß." Sokrates: „Und welche?" Kratylos: „Die du ja auch im Anfang genannt hast, die Gesetzgeber." Auch ist Kratylos in der Tat ganz ein- und derselben Meinung über die Gesetze, wie über die Namen. Er prädiziert von beiden nur ganz dasselbe und wie er nicht zugeben will, daß die einen Namen richtig, die anderen falsch sein können, so gibt er dies auch von den Gesetzen nicht zu. Von den Malern und Baumeistern gesteht er dem Sokrates zu, daß die einen ihre Bilder und Häuser schöner, die anderen schlechter machen. Als aber Sokrates weiter fragt (ib. p. 429): „Aber nun die Gesetzgeber, fertigen diese ihre Werke nicht auch die einen schöner, die anderen schlechter?" antwortet Kratylos: „Das scheint mir nicht mehr so." Sokrates: „Scheinen dir denn nicht von den Gesetzen die einen besser, die anderen schlechter zu sein?" Kratylos: „Nein eben." Sokrates: „Also auch von den Namen, wie es scheint, meinst du wohl nicht, daß die einen schlechter, die anderen besser sind?" Kratylos: „Nein eben." Sokrates: „Alle Namen also sind richtig?" Kratylos: „Alle, die wirklich Namen sind." Von Gesetzen wie Namen hat also Kratylos dieselbe Anschauung, daß sie durch eine gleiche innere Notwendigkeit sind, was sie sind; und wie er von den schlechten das Wesen der Dinge nicht offenbarenden Namen leugnet, daß sie überhaupt Namen zu nennen sind, so würde er den schlechten Gesetzen gleichfalls diese Qualifikation bestreiten. (Hermogenes dagegen geht, p. 385, A. ursprünglich von der Ansicht aus, daß

ein *Einzelner* so *gut* wie der Staat alles beliebig benennen könne, und erst durch eine lange Beweisführung (p. 387—388, E.) zwingt ihm — der selbst da noch auf die Frage: wessen Werk die Namen seien und wer sie uns überliefert, antwortet: „er wisse es nicht" — Sokrates die Einräumung ab, daß es der Gesetzgeber ist, welcher die Worte eingeführt hat). Da also gerade Kratylos, der Träger von der Ansicht der an und für sich seienden Notwendigkeit der Namen, zugleich der Träger dieser Anschauung von der Identität von Gesetz und Namen, Gesetzgeber und Wortbildner ist, so ist die Schleiermachersche von der willkürlichen Verabredung als der angeblichen Wurzel der Gesetze im hellenischen Geiste ausgehende Erklärung ebenso unzulänglich als falsch und es würde jene Analogie auch *nach* der Schleiermacherschen Erklärung ebenso befremdlich, so „dunkel und wunderlich" bleiben, wie er sie selbst bezeichnet, als wie *vor* derselben. — Aber nach unseren vorstehenden Entwicklungen muß sich diese Dunkelheit längst in durchsichtigste Helle verwandelt haben. — Denn wir haben gezeigt, daß jene *begriffliche Identität* (denn so und nicht bloß Analogie ist es zu nennen) zwischen *Wort*, *Name* und *Gesetz* nach jeder Seite hin *eine prinzipielle Anschauung der heraklitischen Philosophie* und von fundamentaler Wichtigkeit und Bedeutsamkeit in derselben ist. Wir haben gezeigt, Bd. I, p. 568 sqq., wie Herakleitos schon in der Zendreligion die religiöse Anschauung dieser Identität vorfindet, wie daselbst das von Ormuzd fort und fort gesprochene *Wort*, das wirkende und erhaltende Schöpfungs- und kosmische Lebens*gesetz* ist, wie Ormuzds *Name* identisch ist mit diesem wirkenden *Gesetz und Wort*, wie die Verkörperung dieses Wortes selbst als „Zendavesta" oder „*lebendiges Wort*"

wieder eins ist mit dem religiösen Gesetze der Perser. Wir haben gezeigt (§ 35), wie Heraklit diese religiöse Anschauung auf das höchste vergeistigt und ihren Inhalt zum bewußten Gedanken erhebt, wie er sein absolutes Prinzip als weltbildendes Wort, *λόγος*, und Name (*ὄνομα*) bezeichnet, und *λόγος* und *νόμος* (Wort und Gesetz) bei ihm identisch sind (s. oben p. 545, 3). Wenn die Bezeichnung des heraklitischen Absoluten durch „Gesetz" keine Schwierigkeit machen konnte — denn „Gesetz" ist eben ein solches rein Allgemeines, welches in allen Fällen der sinnlichen Wirklichkeit zur Anwendung kommt, sich somit durch sie hindurchzieht und in ihnen Verwirklichung erlangt, aber ebenso über alle diese Fälle wieder hinausgeht, ohne jemals in ihnen erschöpft und in seiner reinen Allgemeinheit zum sinnlichen Dasein geworden zu sein, d. h. also, es ist gerade ganz dasselbe, was den Gedankeninhalt des heraklitischen Absoluten bildet — so hat sich jetzt in der Explikation seines Dogmas über die Namen der Dinge auch seitens dieser der letzte geistige Grund jener Identität von Namen, Wort und Gesetz bei Heraklit bereits ergeben. Es hat sich gezeigt, daß ihm die Namen eben nur deshalb die absolute Wahrheit des Seienden ausmachen, weil sie vom einzelnen Sein und seiner sinnlichen Wirklichkeit befreite reine Kategorien, weil sie realisierte, herausgehobene Allgemeinheit, d. h. also, weil sie ihm begrifflich ganz dasselbe sind, was Gesetz. Die Namen sind ihm Gesetze des Seins, sie sind ihm das Gemeinsame der Dinge, wie ihm die Gesetze das „Gemeinsame aller" sind. Ja, was wir soeben als notwendige Folge von Heraklits Anschauung entwickelten, — mit denselben Worten finden wir es noch ausgesprochen bei Hippokrates (man vgl. aber das Bd. I, p. 277 sqq. über das Verhältnis des

Hippokrates zu Heraklit Vorgetragene, was hier eine neue Bestätigung empfängt) de arte p. 75, Kuehn.: „τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα φύσιος νομοθετήματα", „*die Namen sind die Gesetze der Natur.*" Denn *Gesetze* wie *Namen* sind beide dem Ephesier (wie auch für die Gesetze die Ethik noch bestätigen wird) *gleichmäßig nur Produkte und Realisationen des Allgemeinen*, sie sind ihm beide das erreichte, vom Makel der sinnlichen Wirklichkeit befreite, rein *allgemeine ideelle Sein.* — *Dies* der innere Grund jener Analogie zwischen Namen und Gesetze, Wortbildner und Gesetzgeber, welche nun nicht mehr dunkel und wunderlich erscheinen kann, sondern eine Fundamentalanschauung und eine charakteristische Eigentümlichkeit des Ephesiers bildet und deshalb von Platon auch dem Kratylos als eine Grundlage seiner Philosophie in den Mund gelegt wird. —

Nach allen bisherigen eine so große Übereinstimmung unter sich gewährenden Beweisen wäre hier nun auch noch der letzte zu erbringen, *der* nämlich, daß sich jene Theorie von den Namen der Dinge auch in den noch vorhandenen *Resten Heraklits* mit hinreichender Deutlichkeit nachweisen lasse. Dieser Beweis wird hoffentlich zur Genüge erbracht werden können. Vorher aber mögen des Zusammenhanges wegen hier noch die Resultate kurz erörtert werden, welche sich aus unserer Auffassung für den Kratylos und für die Stellung, die Platon in seinen Dialogen der Philosophie des Ephesiers überhaupt einräumt, d. h. mit anderen Worten für das Verhältnis des Theaetetos und des Kratylos und wieder des Heraklit und des Platon selbst zueinander ergeben.

---

§ 37. Fortsetzung. Der Kratylos und der Theaetetos. Herakleitos und Platon.

Der Kratylos und der Theaetet sind die beiden Dialoge, in welchen sich Platon mit der Philosophie Heraklits beschäftigt.

Nach der bisherigen Ansicht hätte schon das keine geringe Schwierigkeit erregen müssen, daß ihr zufolge Platon eigentlich nirgends die Philosophie des Ephesiers rein auffaßt und widerlegt. Denn im Theaetetos faßt er sie auch nicht für sich und in der objektiven Weise auf, die sie in dem Systeme des Ephesiers hat, sondern wirft sie da mit der Ansicht des Protagoras so sehr durcheinander, daß schon häufig geklagt worden ist, es sei schwer zu unterscheiden, was dem Herakleitos und was bloß dem Protagoras zukomme.

Im Kratylos aber wird, wenn das Dogma von der Sprache als der Methode des Erkennens wiederum nur den heraklitischen Sophisten oder irgendwelchen anderen zukommen soll, Herakleitos selbst noch weit weniger widerlegt. Denn auf eine Untersuchung des heraklitischen Dogmas vom Fließen selbst wird weder, ehe Kratylos auftritt, noch nachher wirklich eingegangen. Die Untersuchung dreht sich vielmehr mit Kratylos nur um jene Methode des Erkennens und das Wesen der Sprache, und nur ganz gegen Ende des Dialoges hin wird — aber nur ganz obenhin und flüchtig — der Satz vom Flusse besprochen, und auch nur wieder in bezug auf die sich aus ihm für das Erkennen ergebende Konsequenz. So daß hiernach im Kratylos noch weniger als im Theaetetos die Philosophie des Ephesiers als dialektisch aufgelöst erscheinen kann.

Diese Stellung Platons zu einem so bedeutenden System, wie das des Heraklit, — eine Stellung, die dann eher in

einem Vermeiden, als in einem Eingehen auf dasselbe bestanden hätte, — müßte an und für sich schon höchst auffällig erscheinen und schwerlich einer befriedigenden Lösung zugänglich sein.

Allein nach allen unseren bisherigen Resultaten verbreitet sich, wie wir glauben, ein neues und helles Licht über diese Frage.

In Heraklit sind, wie wir wiederholt auseinandergesetzt und nachgewiesen zu haben glauben, zwei Momente enthalten, die sich mit dialektischer Notwendigkeit forttreiben und zu entschieden entgegengesetzten Richtungen entwickeln müssen.

Das eine Moment ist — um dies in Kürze zusammenzufassen, wofür wir aber auf unsere früheren näheren Entwicklungen verweisen müssen — das Moment des Negativen, der Satz: nur das Nichtsein ist, in welchem sich, wie wir im Anfang (s. Bd. I, p. 90, vgl. das. p. 113 u. 461) sagten, die eine Seite der heraklitischen Philosophie im Gegensatz zur eleatischen zusammenfassen läßt, oder mit anderen Worten: die Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein, insofern sich hieraus die Folgerung entwickelt, daß nun jede Instanz sich an der entgegengesetzten aufgelöst hat, daß alles ebenso ist wie nicht ist, und nicht ist wie ist, alles somit falsch und ebensogut alles auch wahr geworden ist, jede Bestimmtheit folglich sich aufgehoben und in die beliebige Willkür des Bestimmens, das gleichmäßig so und so bestimmen kann, verflüchtigt hat. Oder mit anderen Worten: dies eine Moment ist die heraklitische Idee des absoluten Werdens, des absoluten Prozesses, insofern derselbe eben nur perennierendes Umschlagen des Sein in Nichtsein ist. Hieraus entwickeln sich sofort notwendig in derselben Richtung hin zwei Konsequenzen.

Zuerst, da das Sein auf dieser rastlosen, selbst im Gedanken nie zum Stehen zu bringenden Flucht perennierend in das Nicht umschlägt, die Konsequenz, daß überhaupt nichts Wahres ausgesagt werden könne, d. h. die Konsequenz, welche die unmittelbaren heraklitischen Sophisten, der Kratylos der aristotelischen Metaphysik, zogen. Ferner aber, indem dieser Satz festgehalten wird und hierzu nur noch die Besinnung auf das tritt, was gleichfalls schon im Vorigen enthalten ist, daß alles ebenso sehr sei wie nicht sei, alles Beliebige ebenso sehr wahr als falsch sei, hat sich hiermit durch dieses gleichzeitige und sich aneinander gegenseitig aufhebende Sein und Nichtsein, durch diese gleichzeitige und sich so gegenseitig aneinander auflösende Wahrheit und Falschheit eben die Bestimmung ergeben, daß alles ebenso gut wahr als falsch, d. h. daß das Objektive überhaupt zur wahrheitslosen und indifferenten, jedes Eindruckes gleich fähigen Sphäre der Relativität herabgesunken sei und die Wahrheit nur im Bestimmen selber und seiner Willkür liege, mit anderen Worten der Satz: was jedem scheint, das ist auch für ihn, welchen Protagoras somit in konsequenter Weise aus der heraklitischen Philosophie entwickelt. — Diese Richtung muß sich daher am liebsten und unmittelbarsten an das heraklitische Dogma vom Flusse — wie wir ja aus Platon wissen, daß dies in der Tat der Fall war — anschließen, weil in diesem Dogma am meisten und deutlichsten das rastlose perennierende Umschlagen vom Sein in Nichtsein ausgedrückt ist. Protagoras hat daher in Herakleitos und diesem Dogma desselben die physisch-metaphysische Grundlage seines Gedankens, aus welcher er nur die logischen Konsequenzen dialektisch entwickelt.

Aber in Heraklit ist noch ein anderes Moment vor-

handen, seine Idee des Allgemeinen. Heraklit ist nicht beim Negativen stehen geblieben, seine Idee ist vielmehr ebenso schon bis zur selbst wieder positiv werdenden Negativität vollendet. Hat sich nämlich alles Sein in beständig kreisende Negation aufgelöst, so ist in der Totalität seiner Idee doch auch dies bloße Nichtsein schon aufgehoben. Die prozessierende Identität von Sein und Nichtsein ist selbst das eine, was in allem ist und alles durchdringt, sie ist der alles durchwaltende und schaffende *λόγος*, das absolute Prinzip, das allein wahrhaftes und bleibendes Sein hat, und auch alles andere ist nur, insofern es an diesem alles durchwaltenden Prinzipe Anteil hat. Dies eine und Allgemeine ist also allein das Absolute und Wahre. Dies Allgemeine ist auch nicht bloß formell innerlich oder an sich Allgemeines, es ist weder eine Bestimmtheit des Seins, wie das Element der ionischen Naturphilosophie, noch eine Bestimmtheit des Gedankens, wie die pythagoräische Zahl, noch eine bloße Allgemeinheit der Abstraktion, wie das eleatische Sein. Dies Allgemeine ist vielmehr auch bestimmt als die Idee des Allgemeinen, als die in jeder sinnlichen Existenz sowohl seiende als nichtseiende und über sie hinausgehende absolute Identität von Sein und Nichtsein; es ist somit bestimmt als — inneres Idealitätsgesetz zu einer Erscheinungswelt. Dieses ideelle Gesetz ist die reine unsichtbare Harmonie, zu der sich die Erscheinungswelt nur als sichtbares Abbild verhält (s. Bd. I, p. 180 sqq., p. 216); es ist der weltbildende und weltdurchwaltende göttliche *λόγος*; dieses Absolute ist das nicht Vergehende noch Untergehende, das allein Bleibende, es ist die wahrhafte Ruhe in jener Flucht der Erscheinungen („die Ruhe des Herakleitos in der Flucht" zitiert Plotinus aus

Heraklit, oben Bd. I, p. 231), eine Flucht, die rastlos und unaufhörlich kreisen muß, weil jede *einzelne* sinnliche Erscheinung jenes Absolute ebenso sehr auch *nicht* verwirklicht, als sie nur durch ihren Anteil an ihm Dasein hat, das Absolute selbst somit nur in diesem ewig taumelnden Formenwechsel seine *wirkliche Existenz* hat. Diese Seite der heraklitischen Philosophie erreicht, wie bereits früher gezeigt, ihre notwendige und höchste an sich schon umschlagende Vollendung und Ruhe in der spekulativen Idee der *Sprache*, in der Anschauung der *Namen* als der *Wahrheit der Dinge*.

Die Namen sind diese Wahrheit, weil sie die von der *Einzelheit* des sinnlichen Seins gereinigte *Allgemeinheit* derselben, *wahre* Vermittlung von Sein und Nichtsein der Dinge sind. Der absolute Name, welcher das *allgemeine Wesen jenes Formwechsels*, die *Kategorie jenes Gesetzes selbst* ausdrückte, würde das *erreichte* Absolute sein. Zugleich ist hiermit das heraklitische Prinzip schon an sich über sich selbst hinausgehoben. Der Name ist das nicht mehr nur in der *Flucht* der Erscheinungen, nicht mehr in dem unendlichen *Wechsel* der Formen und der *Aufgabe* dieses Wechsels vorhandene, sondern das *erreichte* und *zur Ruhe und Gegenwärtigkeit gekommene Allgemeine*, eine Präsenz, die jedoch nicht mehr die des *sinnlichen Daseins* ist.

Der absolute Prozeß ist somit jetzt an sich zur einfachen Ruhe eines übersinnlichen oder unsinnlichen Seins zusammengesunken, zu einfachen Allgemeinheiten des Gedankens, welche das Wesen und die Wahrheit der ihr Abbild bildenden Wirklichkeit sind, d. h. das Absolute ist an *sich* schon zum Wesen der platonischen *Ideen* geworden.

Nach diesen beiden Momenten nun, die in Heraklit vorliegen, faßt Platon den Ephesier in seinen Dialogen auf. Und zwar stellt er ihn nach jener ersten Seite hin, nach welcher er zum Vater der Sophistik wird, im Theaetetos dar und nimmt ihn hier mit dem Protagoras zusammen vor. Und es ist kein Unrecht gegen Heraklit, daß er ihn hier mit Protagoras zusammen behandelt und auch ihn mit der Auflösung des letzteren aufgelöst zu haben glaubt. Es ist nur objektive Dialektik, wenn er ihn zwingt, die Vaterschaft für Protagoras zu übernehmen, der in der Tat seine objektive Konsequenz gewesen ist. Und auch unvollständig ist die Widerlegung im Theaetetos deshalb nicht, weil Platon hier den Heraklit eben nur nach jener einen Seite hin darzustellen hatte, deren konsequenteste Entwicklung Protagoras ist und er daher — nach dieser Seite hin — mit Protagoras zugleich in der Tat aufgelöst ist. Aber auch so noch unterscheidet Platon deutlich genug, was dem Herakleitos selbst, was nur jener Fortentwicklung zukommt, indem er z. B. Ausdrücke gebraucht: „und auf dasselbe kommt hinaus das, was Herakleitos sagt etc.," Ausdrücke und Wendungen, welche deutlich zeigen, daß dies also nicht nach der unmittelbaren Meinung des Sagenden, des Ephesiers selbst, sondern nach der Konsequenz des Gedankens dem Heraklit angehören solle [1]).

Nach der anderen aber jener beiden in Heraklit enthaltenen Seiten stellt er ihn im Kratylos dar, und von hier aus erst kann sich, wie uns scheint, ein wirkliches Verständnis und eine befriedigende Auffassung des Kratylos ergeben.

Jene zuerst aufgezeigte Seite Heraklits im Theaetet besonders entwickelnd und auflösend, erfaßt Plato das

[1]) Siehe oben p. 537 und die Anm. daselbst.

objektive Moment des Heraklit im Kratylos in seiner höchsten Vollendung — in der spekulativen Theorie von den Namen als der Wahrheit der Dinge und der Methode des Erkennens.

Der etymologisierende Gebrauch, den Heraklit selbst von diesem Prinzip gemacht hatte und der später nachgewiesen werden wird, hier aber einstweilen als bekannt vorausgesetzt werden muß, mußte freilich in den Kreisen des Protagoras und der Sophistik die überaus bereitwilligste Aufnahme und die übertreibendste Nachahmung gefunden haben. Konnten sie auch unmöglich das spekulative Prinzip selbst von dem Wesen der Sprache sich zueignen, da sie dann ein Objektives überhaupt hätten annehmen müssen, konnten sie auch dies Prinzip höchstens wieder, wenn sie sich schon darauf einlassen wollten, dahinein umbiegen, es zeige sich in der (wie wir sehen werden, schon von Heraklit hervorgehobenen) Gegensätzlichkeit der in einem Wort verknüpften Bedeutungen und ferner in den entgegengesetzten Bedeutungen, die einem Worte je nach der etymologischen Ableitung desselben zukämen, nur dieselbe indifferente Unbestimmtheit der Sprache, wie alles Objektiven überhaupt und die Fähigkeit des meinenden Subjektes jede ihm beliebige, noch so widersprechende Bestimmtheit den Worten wie den Dingen aufzudrücken und zu erteilen, — so konnten sie doch jedenfalls jene etymologisierende Methode trefflich handhaben, ja es mußte ihnen dieselbe das erwünschteste und geeignetste Instrument sein, um nun auch durch sprachliche Spitzfindigkeit alle festen Vorstellungen vollends durcheinanderzuwerfen und in die haltloseste und greulichste Verwirrung zu stürzen, alles Beliebige bald entstehen und bald wieder verschwinden zu lassen, bald zu beweisen und bald zu widerlegen, und so durch die wirbelnde Musik dieses In-

strumentes Gedanken und Dinge in den tollsten Sankt-Veitstanz hineinzujagen.

Diese Manier wird in der ersten Hälfte des Kratylos ironisch dargestellt, solange sich das Gespräch nur mit Hermogenes bewegt. Nachdem der Dialog nur einen kurzen ernsten Anfang gehabt, in welchem das Thema der Untersuchung bestimmt wird, geht Sokrates sogleich in die komödierende Darstellung jenes tollen sophistischen Etymologisierens über, mächtig rauscht der Spott von seinen Lippen, und Eutyphron, nicht aber Kratylos, scheint vielleicht ein solcher zu sein, der die Bestimmung hat, den Protagoras und die heraklitischen Sophisten zu repräsentieren. Daß hin und wieder ein ernsterer Zug mit einläuft, kann diesem vorherrschend ironischen Charakter des ersten Teiles keinen Abbruch tun, ebensowenig wie der Umstand, daß unter den Etymologien offenbar auch solche vorhanden, welche teils auf wirklich heraklitischer Grundlage beruhen mögen, teils jedenfalls ihm und seinen Diktis i r o n i s c h n a c h g e b i l d e t sind[1]), wenn wir auch schwerlich, inwiefern überall ersteres oder letzteres der Fall, jemals werden genau zu unterscheiden vermögen. Solange ergießt sich, einem Ungewitter gleich, dieser Etymologienhagel von den Lippen des Sokrates, bis Hermogenes selbst ausruft, es komme ihm nun fast schon zu dicht aufeinander, und Einhalt zu tun bittet.

---

[1]) z. B. *ψεῦδος* Lüge, von *εὕδειν,* schlafen (siehe oben § 30), *δόξα* von *διώξει, ἣν ἡ ψυχὴ διώκουσα τὸ εἰδέναι, ὅπῃ ἔχει τὰ πράγματα*; das *δίκαιον* von *τὸ διαΐον, θυμός* von *θύσις*, die Ableitung von Zeus und von *κόρος, ἀνδρεία* (offenbar ganz spöttische Nachbildung) aus *ἐναντία ῥοή* etc. Im Ganzen kann man annehmen, daß da, wo ein Wort zurückgeführt wird auf die Bedeutung des sich H i n d u r c h z i e h e n s durch alles, Heraklit selbst getroffen werden soll.

Ebensowenig hebt es den komödischen Charakter dieses ersten Teiles des Dialoges auf, daß Sokrates noch in demselben zuletzt in ganz ernsthafter Weise dem theoretischen Grundsatze Heraklits Gerechtigkeit widerfahren läßt, indem er nun wirklich nachweist, wie in der *physiologischen Qualität der Töne* „der Grund alles bedeutsamen in der Sprache nicht etwa als Nachahmung des Hörbaren, sondern als Darstellung des *Wesens* der Dinge“ aufzusuchen sei, eine nähere Explikation und Durchführung des heraklitischen Prinzipes, die natürlich nicht im mindesten Herakleitos, sondern nur der hohen Intelligenz des Platon selbst zukommt, und welche, wie bereits Schleiermacher, dessen Worte wir auch soeben angeführt haben, bemerkt, „zu dem Tiefsinnigsten und *Größten* gehört, was jemals über die Sprache ausgesprochen worden ist“ [1]). — Und mit Fug gehörte dies noch in den ersten Teil.

Dem Heraklit war, nach Plato, als er über das Absolute, über das Wahre der *Philosophie* überhaupt, nachdachte, das Wahre der *Sprache*, der Grundzug dieses *speziellen* geistigen Gebietes aufgegangen [2]). Das Wesen der *Dinge* erkennen wollend, hatte er *das Grundwesen* der *Sprache* erkannt: Darstellung des Wesens zu sein. Allein er hatte den Irrtum begangen, das Wahre dieses speziellen Gebietes als das Wahre der

---

[1]) Vgl. Boeckh a. a. O., p. 372.

[2]) Platons Ansicht hat schon Boëthius richtig erkannt ad Aristot. de Interpret. II, p. 314, ed. Ven.: Plato vero in eo libro qui inscribitur Cratylus aliter esse constituit, orationemque dicit supellectilem quandam atque instrumentum esse significandi res eas, quae naturaliter intellectibus concipiuntur, eumque intellectum vocabulis discernendi; quod si omne instrumentum secundum naturam est, ut *videndi oculus*, nomina quoque secundum naturam esse arbitratur.

Philosophie überhaupt — was Plato nur in der Idee findet — und deshalb als den Weg zur Erkenntnis zu setzen. Forderte dieses Letztere eine Auflösung, so forderte jene objektive Erkenntnis vom allgemeinen Wesen der Sprache als solcher von dem spekulativen Geiste Platons eine positive Anerkennung und eine nähere Ausführung und Begründung, und diese läßt ihr Plato eben in demjenigen angedeihen, was er über die physiologische Qualität der Töne sagt, wodurch er zugleich den Umfang von seinen Umrissen bestimmt, in welchem die Sprache ihr allgemeines Wesen durchführen und verwirklichen könne. Diese positive Anerkennung und nähere Ausführung des Wesens des speziellen Sprachgebietes konnte aber unmöglich ohne Störung in jene größere allgemeinere und den eigentlichen Zweck des Dialoges bildende, erst mit Kratylos wahrhaft zu führende Untersuchung aufgenommen werden, ob deshalb auch die Sprache in letzter Instanz als das Wahre schlechthin und nicht vielmehr bloß wie jede Kunst als eine Darstellung des von ihr anderswoher zu empfangenden und daher aus sich selbst zu erkennenden Wahren anzusehen sei. Es mußte daher diese positive Anerkennung und nähere Ausführung der heraklitischen Idee, insofern darin das spezielle Wesen der Sprache wirklich erkannt ist und sie somit das spekulative Prinzip der Sprachphilosophie liefert, noch hier ihre Stelle finden. Die physiologische Untersuchung, durch welche Plato gleichsam wie beiläufig das spezielle Wesen dieses Gebietes nachweist, mußte der philosophischen Untersuchung mit Kratylos über das Wesen der Dinge und der Erkenntnis vorhergehen und noch im ersten Teil des Dialoges erledigt werden. Aber diese physiologische Untersuchung bildet auch bereits den unmittelbaren Übergang

von dem ironisch-scherzhaften Teile zu dem ernsthaften desselben. Denn kaum ist sie vollbracht und der Dialog mit ihr zu dieser Höhe des Ernstes erhoben, so tritt Kratylos auf, womit ein offenbarer Abschnitt im Dialog gegeben ist. Der Scherz ist verstummt; nun erst erhebt sich die Untersuchung auf ihre wahre Höhe, zur Diskussion des allgemeinen Themas vom wahren Wesen der Dinge und der Methode des Erkennens, und verläßt von nun ab auch keinen Moment mehr den gewaltigen Ernst, der von jetzt ab allein ihrem Gegenstand angemessen. Denn auch die sehr wenigen Wortbeispiele, welche im Verlauf des Gespräches mit Kratylos dafür gegeben werden, daß die Namen auch auf eleatische Vorstellungsweise führen könnten, sind jetzt nicht mehr scherzhaften und komödierenden Charakters; denn sie werden ausdrücklich zur Widerlegung des Kratylos gesagt und haben somit kritischen Ernst. Daher kommt es auch, daß Platon sich jetzt mit so wenigen Beispielen begnügt. Zur kritischen Widerlegung war die geringste Anzahl hinreichend, zur komödierenden Darstellung dagegen eben jener Meerflutsschwall von Worten und Ableitungen erforderlich. Es verhält sich nicht so, wie Schleiermacher meint (in der Einleitung zum Kratylos p. 21), daß Platon ermüdet ist von der Fülle philologischen Scherzes, nur ungern zu seinem Gegenstande zurückkehrt und, was noch zu sagen war, deshalb so leicht als möglich hingeworfen hat, — sondern eben dieser Gegenstand selbst und damit auch notwendig der Charakter der Behandlungsweise hat sich geändert.

Dieser mit Unrecht übersehene unleugbare Wendepunkt, der, vorbereitet durch die physiologische Untersuchung, mit der Anteilnahme des bis dahin müßig zuhörenden Kratylos am Gespräche, schon im Tone des Dialoges

eintritt, kann bei der durchdachten Kunst platonischer Dialoge unmöglich zufällig sein, erlangt aber erst durch das eben Vorausgeschickte seine begriffliche Erklärung. Früher handelte es sich darum, den heraklitischen und zumal sophistischen Gebrauch des Etymologisierens ohne Unterschied zu parodieren. Jetzt handelt es sich nicht mehr um eine Verspottung jenes von den Sophisten bis zur höchsten Willkürlichkeit gesteigerten und — denn wo war die Grenze für solches Etymologisieren? — aller Abgeschmacktheit fähigen Wortverdrehens; jetzt handelt es sich darum, mit Kratylos, der als Repräsentant des Ephesiers selbst erscheint — und dazu legten ja die Jugendbeziehungen des Platon und Kratylos, da ja ersterer bekanntlich von diesem in die Philosophie Heraklits eingeweiht worden sein soll, den Anlaß nahe genug — die objektive Seite der Philosophie des Herakleitos, jene Seite, deren Fortentwicklung Platon selbst ist und welche der große Sinn des Plato deshalb an derjenigen spekulativen Gedankenbestimmung erfaßt, welche die höchste Vollendung der heraklitischen Philosophie ist, zu prüfen, und zu untersuchen, inwiefern damit das Wahre schlechthin und somit die Methode des Erkennens erreicht, oder inwieweit ihm zwar nahe gekommen, aber dennoch hinter ihm zurückgeblieben und es selbst somit verfehlt worden sei.

Zwar muß Kratylos seine Teilnahme am Dialog damit eröffnen, daß er erklärt, Sokrates habe ihm alles aus der Seele gesprochen; er muß sich somit gleichsam zu all den ironischen Etymologien des Sokrates bekennen, nicht nur insofern Herakleitos selbst, sondern auch insofern die Sophistik darin verspottet wurde.

Allein auch dieses Bekenntnis, welches Kratylos ablegen muß, ist nicht ohne jene philosophische Gerechtigkeit,

nach welcher einer nicht bloß verantwortlich ist für das, was er selbst getan, sondern auch für das, was aus der konsequenten Anwendung eines von ihm aufgestellten Prinzipes und einer von ihm zuerst eingeführten Methode folgt und von anderen in dieser Weise vollbracht worden ist. Und leugnen läßt es sich nicht, daß Heraklit durch jene Methode der Erkenntnis, deren Prinzip er zuerst aufgestellt, und besonders auch durch die Anwendung, die er zuerst davon gemacht, wenn er auch selbst sich in gewissen Grenzen hielt und seine Wortdeutungen, mindestens soweit noch Spuren übrig, voll großartiger Gedankenanschauung sind, doch dadurch, daß dies sein Etymologisieren ohne jedes feste grammatische Prinzip durch die bloße Rücksicht auf den herauszudeutenden Sinn geleitet wurde, Tür und Tor jedem beliebigen noch so willkürlichen Spielen mit Worten aufschloß und daher diese Art von Vaterschaft für das Treiben und Übertreiben der Sophisten und ihre Mißhandlung der Worte nicht ablehnen kann.

Weil aber eben die Vaterschaft nur diese theoretische ist, kommt Kratylos auch mit der bloßen nachträglichen und theoretischen, mit einer allgemeinen Genehmigung jenes Etymologisierens davon, und er hat nicht nötig, praktisch die Marter auf sich zu nehmen, die lange Zeit hindurch, die sich der Dialog damit beschäftigt, sich alle diese Etymologien im einzelnen vormachen zu lassen und sie eine nach der anderen gut zu heißen. An diesen Lächerlichkeitspranger wird er nicht gestellt, ein Verfahren Platons, von dem man wohl mit Unrecht nicht gefühlt hat, daß es gleichfalls seinen Grund haben müsse.

Kaum aber ist dieses Geständnis abgelegt, als die Untersuchung beginnt sich zu ihrer wahren Gedankenhöhe zu erheben, sich ihrem eigentlichen Thema zuzuwenden.

Daß der Kratylos auch ein positives Resultat hat, insofern er gerade so weit geht, das Fundament des Wahren zu legen, hat bereits Schleiermacher trefflich gesehen. Er sagt (Einleitung p. 18): „der Kratylos führt auch auf dieselbe Weise, wie es der Charakter dieser Reihe mit sich bringt, die wissenschaftlichen Zwecke des Platon weiter. Vorzüglich zweierlei ist hierher zu rechnen. Zuerst die Lehre von dem Verhältnis der Bilder zu den Urbildern, wobei in der Tat die Sprache und ihr Verhältnis zu den Dingen nur als Beispiel zu betrachten ist, wodurch aber Platon eigentlich eine Ansicht der Lehre von den Ideen und ihrem Verhältnisse zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt hat, welche unmittelbar vorbereitend ist auf den Sophisten" [1]).

Will man es aber für zufällig erachten, daß diese Lehre Platons von den Ideen und ihrem Verhältnisse zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt ist im Kratylos? Und nicht nur für zufällig, selbst für höchst befremdlich hätte dies bisher eigentlich betrachtet werden müssen bei dem ironischen Charakter des bei weitem größeren Teiles des Gespräches und bei den anscheinend weit geeigneteren Übergängen, die andere Dialoge dazu boten. Aber aus der früheren Auseinandersetzung ist jetzt klar, daß weder von Befremdlichkeit, noch, und zwar ebensowenig, von Zufall hier die Rede sein kann.

Die Notwendigkeit des Zusammenhanges liegt in dem, was über die objektive Bedeutung jenes spekulativen heraklitischen Prinzipes von der Sprache und seinen an sich über Heraklit hinausgehenden Gedankeninhalt oben entwickelt worden ist, und das eigentliche Thema

---

[1]) Vgl. K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie I, p. 492.

des Kratylos könnte man ebenso sehr bezeichnen: Untersuchung über das Verhältnis der Namen zu den Ideen, als auch: Untersuchung über das Verhältnis Heraklits zu Platon.

Die Diskussion wendet sich sofort zwischen Sokrates und Kratylos vom Etymologisieren ab und auf die prinzipielle Frage, inwiefern doch gesagt werden könne, daß die Namen die Wahrheit der Dinge offenbaren. Die Antwort ist zunächst die: durch Darstellung ihres Wesens. Diese Gleichartigkeit besteht aber nicht in dem Wiedergeben aller Züge des Dinges, in der einfachen Identität mit ihm als einem konkret Sinnlichen, wie das Beispiel mit den beiden Kratylos zeigt, sondern in der Darstellung des in ihm enthaltenen einfach Allgemeinen [1]). Soweit bewegt sich die Untersuchung immer noch innerhalb der Grenzen jenes heraklitischen Gedankens selbst. Noch ein Rückblick wird hierbei, um die Natur der Gleichartigkeit zwischen Namen und Dingen zu bestimmen, auf die mit Hermogenes vorausgeschickte physiologische Untersuchung geworfen und hierbei spricht Sokrates seine ernsthafte Anerkennung des heraklitischen Prinzipes der Sprachphilosophie als solcher und zugleich die Begrenzung der Wahrheit desselben in den Worten aus: „Denn mir ist es auch gar recht, daß nach Möglichkeit die Namen den Dingen sollen ähnlich sein; allein wenn nur nicht in der Tat, wie Hermogenes vorher sagte, dieser Strich der Ähnlichkeit nach gar zu dürftig ist und es notwendig wird, jenes ge-

---

[1]) Es ist insofern auch durchaus nicht von Unrichtigkeit frei, wenn Bindseil, Abhandlungen zur allgemeinen vergleichenden Sprachlehre, Hamburg 1838, p. 13 die Meinung des Kratylus dahin angibt, daß die Wörter „die äußerlichen Dinge selbst bezeichneten."

meinere, die Verabredung, mit zu Hilfe zu nehmen bei der Richtigkeit der Worte."

Mit dieser Grenzbestimmung tritt auch die Auflösung ein. Umsonst sucht Kratylos Heraklits Prinzip aufrecht zu erhalten durch den ganz heraklitischen Gedanken, der größte Beweis (*μέγιστον δέ σοι ἔστω τεκμήριον*), daß die Worte das Wahre darstellen, sei die durch alle Namen hindurchgehende Harmonie, der eine sie durchdringende Begriff, in dem alle Namen übereinkämen, der eine ihnen gleichsam zugrunde liegende Name (*οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω ξύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα· ἢ οὐκ ἐνενόεις αὐτὸς λέγων, ὡς πάντα κατὰ ταὐτὸν καὶ ἐπὶ ταὐτὸν ἐγίγνετο τὰ ὀνόματα.*[1]) Auf doppelte Weise wird dies dialektisch aufgelöst. Sokrates zerreißt ihm diese Einheit, indem er ihr Beispiele von Etymologien in entgegengesetzter Richtung gegenüberhält, hiermit das Schwankende und Willkürliche der Methode darlegt und durch die Frage: wie denn, wenn die Worte gegeneinander aufständen und die einen gegen die anderen behaupteten, sie seien die der Wahrheit ähnlichen, die anderen aber falsch, dieser Streit geschlichtet werden solle, da ja nach heraklitischem Prinzip so wenig wie nach platonischem die Wahrheit durch das äußerliche Zählen der Menge der auf jeder Partei stehenden Worte ermittelt werden könne — den Kratylos zu der Anerkennung nötigt, es müsse ein anderes Objektives und Wortloses sein, welches das wahre Sein der Dinge feststelle.

Wie hier das Prinzip, daß die Namen die Wahrheit der Dinge sind, nach der Seite seines Inhaltes, so ist es bereits auch andererseits in formeller Hinsicht, als Me-

[1]) Ist hier auch die Sprache platonisch abstrakt, so ist es doch unschwer, den heraklitischen Gedanken durchzusehen, den wir nur in seine ihm eigentümlichere Form gekleidet haben.

thode des Erkennens, durch eine mit dieser Dialektik künstlich verschlungene Auflösung über sich hinausgehoben, indem nämlich gezeigt wird, daß gerade, wenn die Wortbildner das Wahre in den Namen dargestellt hätten, sie als die ersten, welche die Namen der Dinge bestimmten und keine vorfanden, einen anderen, von den Worten unabhängigen und ursprünglicheren Weg gehabt haben müßten, um das wahre Sein der Dinge zu erkennen.

Beide Wendungen sind aber nicht bloß auflösend, sie haben ebenso das Wahre und Positive bereits produziert und dies positive Resultat, das nichts anderes als die platonische Idee selbst schon ist, spricht Sokrates zuletzt noch deutlich genug in den Worten aus, welche dem objektiven Gedankeninhalt des heraklitischen Prinzipes alle Gerechtigkeit widerfahren lassen: „Wohlan denn beim Zeus, haben wir nicht oft eingestanden, daß wohlabgefaßte Worte müßten demjenigen, welchem sie als Namen beigelegt sind, ähnlich und Bilder der Gegenstände sein? Wenn man also auch wirklich die Dinge durch die Namen kann kennen lernen, man kann es aber auch durch sie selbst, welches wäre wohl dann die schönere und sichere Art zur Erkenntnis zu gelangen? Aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut verfertigt ist und dann auch das wahre Wesen selbst (*τὴν ἀληθείαν*), dessen Bild es war, oder aus dem wahren Wesen selbst erst dieses und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist?

Mit anderen Worten: haben die Dinge bei Heraklit, wie früher gezeigt, ihre Wahrheit an die Namen hinverloren, weil diese das von der sinnlichen Einzelheit der Dinge geeignete allgemeine Sein derselben, weil sie also die erreichte und realisierte Allgemeinheit sind, so zeigt Platon gerade mit Festhaltung dieses

heraklitischen Prinzipes, daß die Namen eben nur die physiologische, durch das Organ des Sprechens vor sich gehende und darum wieder mit der *Sinnlichkeit* behaftete[1]) — und zwar nicht nur einerseits mit der *Sinnlichkeit des Lautes*, sondern ebenso auch, wie im Theaetetos deutlich genug ausgeführt wird, mit der dieser entsprechenden *Sinnlichkeit der Vorstellung* behaftete — *Darstellung* des rein Allgemeinen, also immerhin nur *sinnliches Bild* des wahren Wesens sind, und daß somit die eigene Wahrheit der Namen selbst ein über sie als sinnliche Darstellung hinausgehendes, selbst nicht mehr sinnlich seiendes und dennoch das wahre Wesen der Dinge wie der Namen in sich schließendes, *beider Urbild* ausmachendes und nur in der reinen Allgemeinheit des denkenden Erkennens adäquat verwirklichtes rein allgemeines Sein, oder die — *Idee* ist.

Das heraklitische Absolute ist mit einem Worte: das *Bild* der platonischen *Idee*.

Dies objektive dialektische Verhältnis des heraklitischen zum platonischen Prinzip bildet die dem Kratylos zugrunde liegende Dialektik und die in ihm vorgehende Entwicklung. Sein Plan ist somit, wie gezeigt, die Darstellung und Hinaushebung über sich selbst der *objektiven* Seite der heraklitischen Philosophie, die deshalb — während das andere Moment dem Theaetet überlassen bleibt, der es im Zusammenhang mit den weiteren Gestalten, zu denen es

---

[1]) Vgl. Plat. Theaet. p. 206, D., p. 266, St.: „Das erste wäre dieses, daß man den Gedanken *sichtbar* macht (*ἐμφανῆ ποιεῖν*) durch die Stimme vermittelst der Worte und Namen, indem man seine Vorstellung wie in einen Spiegel oder in Wasser in die *Ausströmung des Mundes* hinein *abbildet* (*ὥςπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν*).

seine eigene Konsequenz fortentwickelt hat, behandelt — an ihrem höchsten spekulativen und unmittelbar über sich selbst hinausweisenden Höhepunkt ergriffen wird. Hiermit stimmt, wie nunmehr gezeigt sein dürfte, alles überein.

Es stimmt ferner überein, daß es nach der bisherigen Ansicht des Kratylos wie des Theaetetos unbegreiflich sein mußte, warum Platon den Herakleitos selbst zweimal und doch keinmal behandelt und auflöst. Es stimmt überein, daß gerade im Kratylos (s. oben § 18) noch im Gespräche mit Hermogenes die plastische Entwicklung der objektiven Seite des heraklitischen Prinzipes überhaupt, nämlich seines sich durch alles hindurchziehenden Gerechten, gegeben wird, daß das Gemälde der identischen Bilder desselben, Sonne, Feuer, Wärme etc. und wieder der inneren Identität aller dieser mit dem Gedanken des Anaxagoras gerade in diesem Dialoge aufgerollt wird. Es stimmt überein, daß während im Theaetet das Dogma vom Fluß kritisiert wird, dieses Dogma, eben weil es dort mit der negativen Seite Heraklits für sich behandelt ist, im Kratylos zwar überall (als die Vorstellung von den Dingen, welche die Namen offenbaren) erwähnt, aber nirgends kritisiert und aufgelöst wird. Denn erst unmittelbar vor Schluß des Dialoges kommt Sokrates auf dies Dogma vom Fließen als solches zu sprechen und zwar auf eine Weise, welche durch Kürze und Flüchtigkeit deutlich zeigt, daß hier dieses Dogma nicht wirklich untersucht, sondern nur auf eine anderweitige gründlichere Untersuchung dieser Seite der Sache hinverwiesen werden soll. Ja daß und wie Sokrates hierauf zu reden kommt, stimmt nicht weniger mit dem Obigen überein, Platon weist hierin nur den inneren Zusammenhang nach, der zwischen dem im Kratylos behandelten objektiven Prin-

zipe Heraklits und seiner relativen Unvollendung und jener im Theaetetos behandelten negativen Seite und ihren Konsequenzen, zu denen sich seine Philosophie gleichfalls treiben muß, vorhanden ist.

Dieser Gedankenzusammenhang ist der: weil das heraklitische Prinzip, weil selbst die Namen noch das in sinnlicher Form vorhandene Allgemeine als solches sind, ist dies Prinzip auch noch jene absolute Bestandlosigkeit und perennierendes Fließen aller Dinge. Denn das Allgemeine, das als Sinnliches dasein soll, ist eben der Fluß, der beständige Formenwechsel, das absolute Aufheben und Verschwinden jeder Bestimmtheit, die Rastlosigkeit der ununterbrochenen und nicht über das Nicht hinauskommenden Werdensbewegung.

Wird jene letzte noch übrige Sinnlichkeit an dem heraklitischen Allgemeinen aufgehoben, so ist dieser absolute Fluß zur Ruhe gebracht, denn das Allgemeine ist dann nicht mehr als sinnliches vorhanden — als welches es eben nur diese Aufgabe und das Sollen des beständigen Formenwechsels, schlecht unendlicher Progreß sein könnte[1]), — es ist dann sofort

[1]) Es ist im Grunde nur derselbe Gedanke, derselbe, wenn auch zu anderen spiritualistischen Konsequenzen benutzte Ideengang, welcher sich dem heiligen Gregorius Nyssenus aufdrängt, wenn er offenbar mit Hinblick auf die heraklitische Theorie vom Flusse sagt (de Anim. et resurr. p. 122, ed. Krab.): *στάσιν δέ ποτε τῆς τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ψυχῶν αὐξήσεως ἀναγκαίως προορᾷ ὁ λόγος, ὡς ἂν μὴ διὰ παντὸς ῥέοι ἡ φύσις, ἀεὶ διὰ τῶν ἐπιγινομένων ἐπὶ τὸ πρόσω χεομένη καὶ οὐδέποτε τῆς κινήσεως λήγουσα. — — — ἡ γὰρ ἀεὶ τῶν ἐπιγινομένων προςθήκη κατηγορία τοῦ ἐλλιπῶς ἔχειν τὴν φύσιν γίνεται. Ἐπειδὴν οὖν εἰς τὸ οἰκεῖον πλήρωμα τὸ ἀνθρώπινον φθάσῃ, στήσεται πάντως ἡ ῥοώδης αὕτη τῆς φύσεως κίνησις εἰς τὸ ἀναγκαῖον καταστήσασα πέρας κτλ.*

in der einfach in sich ruhenden Form der unsinnlichen, das Wesen des Veränderlichen bildenden, selbst aber ewig unveränderlichen Idee vorhanden.

Und deutlich genug legt auch Sokrates diesen Gedankenzusammenhang dar in dem Übergang, mit welchem er, nachdem er festgestellt, daß der Weg durch die Worte nicht die wahre Methode des Erkennens sei, nun auf jenes Dogma vom Flusse als mit dem Irrtum in dieser Methode des Erkennens innerlich verknüpft hinweist: „Auch das laß uns noch bedenken, daß nicht doch etwa diese vielen Worte, welche sich alle auf dasselbe beziehen, uns betrügen und in der Tat zwar diejenigen, welche sie bildeten, es in diesem Gedanken getan haben, als ob alles immer im Fluß und in Bewegung wäre, die Sache selbst sich aber gar nicht so verhält, sondern nur sie selbst gleichsam in einen Strudel hineingefallen sind und die Besinnung verloren haben und uns nun auch mit hineinziehen." Denn, sagt er, sollen wir nicht sagen, daß das Gute und das Schöne etc. wirklich etwas sei oder nicht? Und als Kratylos dies bejaht, wie er es denn auch nach Heraklit bejahen muß, fährt er fort, nicht also, ob ein Antlitz schön ist, und dies vergeht, sondern von dem Schönen selbst laß uns betrachten, ob es nicht immer so ist, wie es ist. Wenn dies aber der Fall ist, so ist in dem Schönen selbst keine Bewegung mehr. — Ist es dagegen Bewegung und Umänderung, wie soll es bei diesem beständigen Wechsel seines Seins auch nur bestimmt werden können? d. h. also, tilge jene letzte sinnliche Weise, in der du das Allgemeine erfassest — und du hast die ewig in sich ruhende, einfach mit sich gleiche Allgemeinheit der Idee; erfasse dagegen das Allgemeine, das du selbst als Hinausgehen über jede sinnliche Existenz setztest, noch selbst als in irgendwelcher sinnlichen Form und Vermitt-

lung auf — und du hast nur die in beständiger Negation sich vollziehende Aufhebung jeder Bestimmtheit selbst.

Dies ist der Plan des Kratylos, der danach eng mit dem Theaetetos verknüpft, ein ebenso philosophisches als künstlerisches Meisterwerk bildet, ein Kunstwerk, dessen Resultat es ist, den heraklitischen λόγος in die platonische Idee sich aufheben zu lassen, während es eben deshalb klar ist, warum der nur jene negative Seite darstellende Theaetet auch mit dem rein negativen Resultate der bloßen Auflösung schließen muß.

---

§ 38. Fortsetzung. Die fragmentarischen Reste.

Es bleibt noch übrig, in den noch erhaltenen Fragmenten Heraklits die Spuren für jenes Prinzip des Ephesiers aufzuzeigen, welches wir bisher aus den Zeugnissen des Proklos und Ammonius Herm., aus der Bedeutung, welche λόγος und ὄνομα in den Fragmenten des Ephesiers haben, und endlich aus dem platonischen Kratylos nachgewiesen haben, die Spuren jenes Prinzipes, daß die Namen die Wahrheit der Dinge offenbaren und so den Weg zur Erkenntnis derselben bilden.

Ohne einen solchen Nachweis, durch welchen sich zugleich, wenn auch nur in allgemeinen Umrissen, die Grenze bestimmen muß, inwieweit das im Kratylos komödierte Etymologisieren von Herakleitos selbst ausgegangen sei, würden wir, trotz aller Übereinstimmung, welche das bisher Erörterte in sich selber gewährt, und trotz aller Ausflüchte, welche die geringe Zahl der von Herakleitos erhaltenen Fragmente an die Hand gibt, unsere Darstellung

nicht für gesichert erachten können. Allein das scheint uns allerdings unbestreitbar zu sein, daß nach allem Bisherigen bei jener geringen Anzahl der auf uns gekommenen Fragmente des Ephesiers selbst wenige Spuren viel beweisen würden, um wievielmehr solche, die, wenn auch quantitativ in nicht großer Menge vorhanden, doch glücklicherweise von einer solchen Deutlichkeit und Beweiskraft sind, daß sie, da es sich hier nicht um eine Materie handelt, in welcher das Zählen entscheidet, von demselben Gewicht sind, als wären es hunderte. —

Nach dem platonischen Kratylos stellen die Namen die Natur der Dinge als fließend dar. Der heraklitische Fluß ist aber, wie wir bei dem betreffenden Dogma (s. § 12) gesehen haben, nichts anderes als Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Ist jenes Dogma von der Sprache also wirklich ein heraklitisches, so müßte Heraklit behauptet und irgendwie nachgewiesen haben, daß die Namen die Dinge als das, was sie sind, d. h. als solche Identität der absoluten Gegenteile, als schlechthinnigen Gegensatz in sich selbst offenbaren.

Und in der Tat ist noch ein Fragment des Ephesiers vorhanden, welches diese spekulative Anschauung auf das deutlichste und unzweifelhafteste ausspricht. Es teilt uns dasselbe Eusthatios mit ad Iliad. I, v. 49, p. 31, ed. Rom. p. 36, St.: „*διὸ καὶ ἀστείως ὁ σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἔφη, ὥς ἄρα „„τοῦ βίου (ἤτοι τοῦ τόξου), τὸ μὲν ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος*““. Denn dies ist offenbar die echte und wörtliche Form des Fragmentes; und nur hieraus entstanden und verschlechtert[1]) (insofern statt des ersten

[1]) Wie schon Valkenaar. ad Eurip. Phoeniss. v. 1168 gezeigt hat. Zur Stelle des Euripides vgl. oben Bd. I, p. 289, 1. Auch ist es wieder Euripides, der bei Diogenes L. II, 5 das Werk Heraklits dem Sokrates zu lesen gibt.

βίον, welchem bei Eusthatios das *ἤτοι τόξον* zur Erklärung zugefügt wird, mit Unrecht der Deutlichkeit wegen *τόξον* in den Text gesetzt wird), die gleichlautende Mitteilung im Etymolog. M. s. v. *βίος* p. 198, Sylb. und in den Schol. in Il. in den Anecdot. graec. ed. Matranga p. 392: *„ἔοικε δὲ ἀπὸ τῶν παλαιῶν* (*ὁμωνύμως* fügt hier das Etymol. hinzu), *λέγεσθαι βίος τὸ τόξον καὶ ἡ ζωή. Ἡράκλειτος οὖν ὁ σκοτεινός· τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίον, ἔργον δὲ θάνατος.*" Das Fragment ist eben, weil im Griechischen *βίος* ebensowohl Bogen als Leben bedeutet, eigentlich unübersetzbar [1]), und kann nur dem Sinne nach wiedergegeben werden: „Des Bogens Namen ist Leben, sein Werk aber Tod." In der Tat ist aber hiermit die ganze Doppeldeutigkeit der Stelle noch nicht erreicht. Denn auch das erstemal bedeutet *βίος* nicht nur Bogen, sondern auch schon Leben, und man muß daher dieser Übersetzung auch noch die andere hinzufügen, um den Doppelsinn ganz zu haben: „Des Lebens Namen ist Leben, sein Werk aber (denn das Leben ist ja nach Heraklit in sich selbst nur diese Bewegung und Tätigkeit, sich zu seinem Gegenteil zu machen) der Tod," d. h. es ist ein todbringendes Werkzeug wie der Bogen.

Heraklit weist also in diesem Fragmente die speku-

[1]) Beiläufig die Frage: Gehört Herakleitos dem Grammatiker oder welchem anderen Herakleitos das nicht ganz unähnliche Fragment an, welches in den in den Anecd. Gr. ed. Cramer. aus einer Handschrift mitgeteilten Exzerpten aus Herodian (T. III, p. 277) unter dem Namen Herakleitos angeführt wird: *„Ἀλόη καὶ ξυλαλόη, μικρά· ἀλώη δὲ ἡ ἀμπελόφυτος γῆ μέγα· καὶ ὁ Ἡράκλειτος „τὴν ἀλόην σμίκρονε καὶ ξυλαλόην, οὐ μὲν ἀλωὴν, ἀμπέλου τὸ χωρίον.*" Wir nennen das Fragment deshalb nicht ganz unähnlich, weil offenbar mit dem Gegensatz der bekanntlich sehr bitteren Aloe und des süßen Weinstockes gespielt wird.

lative Natur der Sprache nach, in den Namen der Dinge ihr wahres Wesen, dies nämlich, daß sie Identität des absoluten Gegensatzes sind, zu offenbaren. Er zeigt, wie schon die Sprache im Einklang mit seiner Philosophie Leben und Tod als identisch setzt, in *einen* Namen diese reinen Gegensätze einend. Es ist nur ganz derselbe, wenn auch von Heraklit an einem weniger glücklich gewählten Beispiel dargelegte Gedanke, welchen auch Hegel über die spekulative Natur der deutschen Sprache wiederholt ausspricht und für den er als Beispiel das Wort „aufheben", welches sowohl die Tätigkeit des Erhaltens (z. B. ein Buch aufheben), als des Negierens einer Sache (z. B. ein Gesetz aufheben) ausdrückt, anzuführen pflegt.

Kein Wunder also, daß dem Heraklit, wie der Bericht des Proklos sagt, der Weg zur Erkenntnis des Seienden durch die Namen der Dinge ging, wenn die Sprache die in den Dingen *verborgene* Einheit des absoluten Gegensatzes darzustellen und *zu realisieren* weiß, und daher das Erkennen die in der wirklichen Existenz unter dem Schein des Bestehens verhüllte Wahrheit des Seins in ihr *offenbart* findet und aus ihr nur aufzunehmen braucht. Es zeigt sich hier recht deutlich, wie die Namen die *höhere* Wahrheit gegen die Dinge sind. Denn im Reich der wirklichen Existenz sind für jedes einzelne Leben und Tod auseinanderfallende Gegensätze, weshalb es sich gegen den Tod erhalten will. Im Reiche der Sprache aber sagt, wer Leben sagt, sofort und immer damit zugleich auch Tod, und die dort als *Kampf* vorhandene Identität des Gegensatzes ist hier zur reinen Durchdringung gebracht.

Dieses Fragment ist nicht eine *Spur*, es ist im Zusammenhange mit der früheren Entwicklung ein *vollwichtiger Beweis*, der gerade ebensoviel beweist,

als wenn die Gunst der Umstände erlaubte, ihn durch zehn ähnliche Beispiele, die doch unmöglich sprechender sein könnten, zu häufen.

Aber dieses Beispiel steht nicht allein. Ein anderes ganz dieselbe spekulative Gegensätzlichkeit des Sinnes darbietendes sicheres Beispiel ist seine oben (Bd. I, p. 264 bis 268, 3) durch eine Reihe von Stellen positiv nachgewiesene etymologisierende Deutung von σῶμα als σῆμα, des Körpers als Grab der Seele. Wieder sind hier nach Heraklit jene zwei Gegensätze, welche dem gewöhnlichen Verstande als die härtesten und extremsten erscheinen, durch die Sprache in ihrer wirklichen Identität erfaßt, und durch das eine beides bedeutende Wort wird der Körper als das aufgezeigt, was er nach der Philosophie des Ephesiers in Wahrheit ist, als Grab der Seele *).

Aber nicht nur Beispiele sind es, welche aus den noch vorhandenen Resten des Ephesiers beigebracht werden können. Es ist selbst eine Stelle noch vorhanden, in welcher Heraklit prinzipiell diese Methode der Erkenntnis und diese spekulative Anschauung von den Worten aufstellt, und zwar ist das gar keine andere als der bereits durchgenommene, in bezug auf den gegenwärtig in Rede stehenden Punkt aber freilich erst jetzt verständliche Anfang seines Werkes, den uns Sextus mitteilt (s. oben § 28). Der in Betracht kommende Satz lautet:

---

*) Jetzt liegt in dem p. 416 Anm. angeführten Fragment aus Pseudo-Origenes ein ähnliches neues Beispiel vor. Denn wieder ist es hier die strikte Gegensätzlichkeit des Sinnes, mit welchem Heraklit die Kinder spielen läßt: „So viele (Läuse) wir sehen und ergreifen, die lassen wir zurück (wo? auf dem Kopfe oder am Platze?), so viele wir aber weder sehen noch ergreifen, die nehmen wir weg (mit uns oder vom Kopf?).

„γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἄπειροι ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον, καὶ φράζων ὅκως ἔχει." „Denn indem Worte und Werke nach diesem Gesetz (des Gegensatzes, s. oben p. 398 sqq.) werden, erscheinen sie (nämlich die Menschen, wie vorhergeht) unerfahren, sich versuchend an solchen (Worten und Werken), wie ich sie durchgehe, nach der Natur zerschneidend ein jedes und zeigend, wie es sich verhält." Für den Totalsinn der Seele muß auf die obige zusammenhängende Erörterung derselben im Anfang der Lehre vom Erkennen zurückverwiesen werden. Es ist daselbst nachgewiesen worden, wie hier, laut dem Zeugnis des Philo etc., von nichts anderem als von der Einheit des Gegensatzes, welche jedes Ding, jedes eins in sich selbst konstituiert, und von dem Gesetze, nach welchem dies so sein muß, die Rede ist. Es ist ferner daselbst bewiesen worden, daß das *διαιρέων* durchaus in seiner ursprünglichen Bedeutung zerschneiden — nämlich in die beiden Gegensätze, die ein jedes in sich selbst darstellt — genommen ist. Hier ergibt sich jetzt, was Heraklit mit jenen „Worten und Werken", *ἐπέων καὶ ἔργων*, will.

Man hat freilich, indem man die Stelle in mehrfacher Hinsicht unrichtig übersetzte und auffaßte, sich Schwierigkeiten erspart, die sich sonst hätten zeigen müssen.

So, indem man *διαιρέων* bloß mit „auseinanderlegen" übersetzte, entging man von selbst der Frage, wie denn Heraklit meine, daß die Worte zu zerschneiden seien. So ferner, indem man *γινομένων* — während es sich dem Sinne nach auf *ἐπέων καὶ ἔργων* bezieht — als von *ἄπειροι* regiert auffaßte, die Genitive *ἐπέων καὶ ἔργων* aber nicht mehr von *ἄπειροι*, sondern als nur von *πειρώμενοι*

abhängig — wozu aber doch wohl der Artikel gehört hätte, und wodurch auch jeder Sinn der Stelle verlorengeht, — konnte freilich die fernere Frage nicht auftauchen, inwiefern Heraklit denn meine, daß auch die W o r t e nach dem Gesetz des Gegensatzes entstanden seien. Und um so weniger konnte sich diese Schwierigkeit bieten, als man eben in *λόγος* überhaupt nicht das Gesetz erkannte, nach welchem jedes eins die Einzelheit zweier absoluten Gegensätze ist, sondern selbst Schleiermacher es mit „Verhältnis" übersetzte und darunter nur das übrigens nicht weiter explizierte Verhältnis eines „gemeinsamen Erkennens" verstand. Aber immer noch hätte d i e Frage entstehen müssen, was denn überhaupt die „Worte" in dieser Stelle wollen? wie denn in einer Zeit, die sich doch wahrhaftig nicht mit Wortphilosophie und Wortdeutung befaßte, ein Philosoph, der nach allem, was bisher über ihn angenommen wurde, von allen sprachlichen Untersuchungen irgend einer Art sehr weit entfernt eben nur Naturphilosophie in Weise der sonstigen ionischen Physiologie trieb, von sich sagen konnte, daß er die „W o r t e" statt der Dinge in seinem Werke der Natur gemäß auseinandersetze? Man hat sich indes diese Frage nie vorgelegt und schien das *ἐπέων καὶ ἔργων* wohl nur für eine gleichsam dichterische Umschreibung der Dinge zu halten. Allein es hat sich uns gezeigt, daß Heraklit immer sehr wörtlich und konkret aufzufassen ist. Uns hat sich jetzt mit der Schwierigkeit und ihrer Verdoppelung, die durch unsere Übersetzung entstehen mußte, zugleich auch ihre Lösung ergeben.

Es ist jetzt, zumal nach dem letzten Fragmente, klar, wie Heraklit meinen konnte, daß auch die Worte nach demselben spekulativen Gesetze des Gegensatzes und seiner Einheit entstanden seien wie auch die Dinge. Es ist jetzt

klar, inwiefern er sagen konnte, daß er auch die Worte so zerschneide ihrer Natur gemäß wie die Werke, nämlich in die beiden Gegensätze, die in ihnen, ebenso wie in den Handlungen und Dingen, geeint sind und deren Einheit zu sein ihr wahres Wesen ausmache, ganz wie das der Handlungen und Dinge, während den anderen Menschen diese spekulative gegensätzliche Natur der Worte ebenso sehr wie der Handlungen, die sie selbst vollbringen, entgehe.

Und wenn uns Heraklit also selbst in dem Anfang seiner Schrift, in dem, was wir heute etwa die Vorrede derselben nennen würden, in so kategorischer Weise versichert, daß er in seinem Werke auch die „Worte" durchgehe, sie nach jenem Gesetze in jene beiden Gegensätze zerschneidend, deren Einheit sie sind, so ist doch damit die gültigste und weitaus gewichtvollste Bestätigung dessen gegeben, was wir aus anderen Berichten und zumal aus dem Kratylos des Platon hierüber entwickelt haben. Er proklamiert selbst in seiner Vorrede als seine Methode, was im platonischen Kratylos — in den von uns gezogenen Grenzen — als solche dargestellt ist. Und wie dieser Eingang seines Werkes erst aus unseren obigen Entwicklungen über den Kratylos Verständlichkeit erlangt, so erlangen diese wiederum durch diese von Heraklit über sich selbst abgegebene Erklärung eine Gewißheit, die, aufgehellt durch jenes Beispiel vom *βίος*, der Leben und Tod zugleich bedeutet, bei weitem alles überbietet, was etwa aus zehn an Stelle jener einen allgemeinen Erklärung vorhandenen Fragmenten und Beispielen gefolgert werden könnte. —

Daß das Werk des Ephesiers mehrfach solche Beispiele, wie jene vom Bogen und vom Leben enthalten haben

wird, wenn auch nur diese gerettet worden wären, muß also wohl mit Bestimmtheit angenommen werden, wie denn auch die Natur der griechischen Sprache Heraklit hierfür nicht wenig zu statten kam. Ja es scheint vielleicht eine Spur vorzuliegen, daß Heraklit diese Eigenschaft der Worte, entgegengesetzte Bedeutungen in sich zu verknüpfen, durch ein ihm eigentümliches Wort bezeichnet hat, welches selbst wieder eben diese gegensätzliche Natur der Sprache in sich darstellte.

Suidas sagt nämlich s. v. *Ἀγχιβατεῖν* p. 84, ed. Bernhardy: „*ἀγχιβατεῖν Ἴωνες τὸ ἀμφισβητεῖν καὶ Ἀγχιβασίην Ηράκλειτος* und nochmals s. v. *Ἀμφισβατεῖν* p. 308: „*ἔν τισι δὲ τὸ ἀμφισβητεῖν. Ἴωνες δὲ καὶ ἀγχιβατεῖν καὶ ἀγχιβασίην Ἡράκλειτος*“. Schleiermacher, welcher letztere Stelle in einer Anmerkung (zu p. 503) anführt, sagt dazu: „wohin aber gehöre, was Suidas anführt (v. *ἀμφισβατεῖν*) „*ἔν τισι*“ *κτλ.*, das mag wohl niemand auffinden können.“ Allein eine Konjektur dürfte sich nach dem Vorigen jetzt doch nicht ohne eine gewisse Wahrscheinlichkeit darüber wagen lassen. Suidas sagt uns, daß für *ἀμφισβητεῖν* die Jonier auch *ἀγχιβατεῖν* sagen. *Ἀμφισβητεῖν* heißt im Streit, im Widerspruch sein, *ἡ ἀμφισβήτησις* (was in ionischer Form *ἀμφισβασίη* lauten würde), ist bekanntlich Ambiguität, Doppelsinnigkeit, und bloß insoweit von *ἀμφιβολία* unterschieden, als darin liegt, daß beide Bedeutungen nicht bloß verschiedene, sondern streitende und einander widersprechende sind[1]). Diese gegensätzliche Doppelsinnigkeit

[1]) cf. Etymol. Gud. p. 49, 28, ed. Sturz. s. v.: *Ἀμφισβήτησις, ἀγνοίας διαφέρει· ἀγνοία μὲν γάρ ἐστι πάντα ἀνεπιστημοσύνη τοῦ προκειμένου· ἀμφισβήτησις δὲ ἡ ἑτέρου πρὸς ἕτερον ἀμφιβολία περὶ τοῦ προκειμένου πράγματος* und ib. p. 49, Z. 8: *Ἀμφισβήτησις, σημαίνει δὲ τὴν φιλονεικίαν.* — Schol. Anonym. *εἰς τὰς Ἑρμογένους στάσεις* in den Rhetor. Graec.,

einander widersprechender in einem Worte geeinter Bedeutungen nannte Heraklit also nach Suidas, statt *ἀμφισβασίη*, von *ἀγχιβατεῖν* *ἀγχιβασίη*. Berücksichtigt man nun, daß *ἀγχιβατεῖν* eigentlich soviel heißt, als: nahehinzutreten, nahe bei etwas stehen, berücksichtigt man ferner, daß *ἄγχι* und *ἀμφί* in der Tat dieselbe gemeinschaftliche Grundbedeutung der Nähe haben, nahe bei, nahe um etwas herum, so ist es wohl, zumal nach dem Beispiel von dem Fragment über Bogen und Leben, gewiß sehr wahrscheinlich, daß Heraklit durch das Wort *ἀγχιβασίη* wiederum hat zeigen wollen, wie gerade die sich widersprechenden und entgegengesetzten Bedeutungen die ganz nahe beieinander befindlichen und in einem Wort geeinten seien, und so diese seine Anschauung von der spekulativen Natur der Sprache in ein Wort faßte, welches selbst nicht nur diesem Gesetze entsprach, sondern dasselbe auch auf das allgemeinste ausdrückte, nicht nur bestimmte Gegensätze miteinander verknüpfte, sondern die Kategorien selber des Entgegengesetzten und Widerstreitenden und des Nahen und Identischen als innerlich geeint und identisch darstellte[1]).

---

ed. Walz. T. VII, p. 464: *ἐπειδὴ τοὐναντίον ἐν μὲν τοῖς κατὰ κρίσιν διπλοῖς δύο μέν ἐστι πράγματα κρινόμενα ἓν δὲ τὸ πρόσωπον, ἐν δὲ τῷ κατὰ αἴτησιν διπλῷ, τουτέστι τῷ κατὰ ἀμφισβήτησιν, ἓν μὲν τὸ πρᾶγμα, δύο δὲ τὰ ἀμφισβητοῦντα πρόσωπα, ἑκατέρου ἐφ᾿ ἑαυτὸν ἕλκοντος τὸ πεπραγμένον, ὃ τοίνυν κατὰ πρόσωπον διπλοῦς ὑποδιαιρεῖται κατὰ τὸν τεχνικόν.*

[1]) Hiermit hängt auch die große Aufmerksamkeit zusammen, welche in der stoischen Schule den Amphibolien und ihrer theoretischen Behandlung gezollt wird. Der Stoiker Chrysipp schrieb bekanntlich mehrere Werke über die Amphibolien, Diog. L. VII, 193: *περὶ ἀμφιβολιῶν δ᾿, περὶ τῶν τροπικῶν*

Wie wir ihn in früheren Fragmenten seine prinzipielle Weltauffassung in den Sätzen haben aussprechen hören: „Das Zusammentreffende ist das Auseinandergehende, das Sicheinigende ist das Sichunterscheidende, das Übereinstimmende ist das Dissonierende“ (§ 1, 2), so drückt das Wort *ἀγχιβασίη* also nach dieser Konjektur ganz dasselbe aus und wäre einerseits dem Sinne nach etwa in den Satz aufzulösen: „Das Nahestehende ist vielmehr das Auseinandergehende und umgekehrt“; andererseits stellt es diese Einheit als die Natur der Worte dar, welche in einen Stamm die entgegengesetzten auseinandergehenden Bedeutungen zusammenfassen und so ihre innere Identität hervortreten lassen. —

Dies sind indes nicht die einzigen Reste von sprachphilosophischer Deutung und etymologischer Darstellung, die sich in den Fragmenten des Ephesiers vorfinden. Wir sehen ihn im Gegenteil auch, wo es sich nicht gerade um entgegengesetzte Bedeutungen handelt, mehrfach und deutlich in dem Bestreben begriffen, die Sprache auf seine Seite zu ziehen und seine philosophischen Anschauungen von der Natur der Dinge, wenn auch durch mitunter sehr gewaltsame Etymologien, als bereits durch die Sprache ausgedrückt und resp. durch sie bewährt darzustellen.

Wir haben die Fragmente, in denen sich diese Etymologien vorfinden, bereits an dem Platze, wo sie ihrem Sachinhalt nach hingehören, mitgeteilt, auch auf die darin enthaltenen Wortspiele daselbst im Vorbeigehen aufmerksam gemacht und brauchen daher auf dieselben nur kurz zurückverweisen.

ἀμφιβολιῶν α΄, περὶ συνημμένης τροπικῆς ἀμφιβολίας β΄, πρὸς τὸ περὶ ἀμπιβολιῶν Πανθοίβου β΄, περὶ τῆς εἰς τὰ τάς ἀμφιβολίας εἰσαγωγῆς ε΄ κτλ. cf. Aul. Gell. XI, c. 12.

Das erste ist das p. 513 angeführte Fragment bei Stobaeus: *„Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωςπερ κτλ.* Hier soll also die Identität des *ξυνόν* und des *ξὺν νόῳ* des Vernünftigen und des Allgemeinen, dieser Hauptsatz des heraklitischen Systems, als schon durch die Sprache ausgedrückt etymologisierend nachgewiesen werden[1].

Ein zweites Beispiel ist die gleichfalls bereits p. 514 hervorgehobene Definition des Wahren, *τὸ ἀληθές* als des *μὴ λῆθον*, des Unverborgenen. Erinnert man sich, wie (s. Bd. I, p. 67 sqq.) Heraklit die Sprache des Gottes im Orakel und die Offenbarung in den Existenzen der Natur auffaßt als jene Mitte zwischen Heraussagen und Verbergen (*οὔτε κρύπτει, οὔτε λέγει, ἀλλὰ σημαίνει*), in welcher das Wahre nicht verborgen und ebensowenig auseinandergesetzt, sondern durch objektive Darstellung ausgedrückt und nur insofern offenbart zu nennen sei, so sieht man, wie genau entsprechend dieser Anschauung jene Definition der Wahrheit als des Unverborgenen ist.

Ein drittes Beispiel ist das bereits Bd. I, p. 325 sqq. aus Galen nachgewiesene Wortspiel von *αὐγή*, Glanz, Strahl, und *αὐή*, Heraklits ständigem und ihm immer feurige Trockenheit bedeutendem Beiwort der weisesten Seele.

Mußte Heraklit sich um dieser etymologischen Ausdeutung willen, welche auch sprachlich das Wesen des

---

[1]) Eine Spur dieses Wortspieles ist vielleicht auch noch in der Mitteilung des Sextus (siehe § 28) zu sehen: *„διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῶ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινὸς, τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν."*

Man erinnere sich übrigens hierbei, wie oft Sokrates im Kratylos einfache Worte als aus zweien zusammengesetzt etymologisiert.

Lichtes und Strahles als feurige Trockenheit, und umgekehrt das Wesen der Trockenheit als sonnenartig und feurig nachweisen will, über das *γ* in *αὐγή* hinwegsetzen, so wird man dadurch lebhaft erinnert an die Weise, wie Sokrates im Kratylos bei seinen Etymologien Buchstaben in der Mitte der Worte wegläßt und dies als ein Verfahren von ganz selbstredender Richtigkeit und Ordnungsmäßigkeit hinstellt [1]), wodurch natürlich diese Manier nur parodiert werden soll.

Auch die merkwürdige Behauptung des Sokrates, daß von Anfang an in manche Worte etwas hineingenommen worden sei, um ihre wahre Bedeutung zu v e r b e r g e n, paßt zu keiner e i n z i g e n von sämtlichen, dem Platon vorausgegangenen Philosophien, und wenn irgend eine, so muß doch gerade diese Behauptung auf einem realen historischen Hintergrund beruhen und solche oder ähnliche, irgendwo wirklich ausgesprochene Anschauung wiedergeben.

Nirgends aber ist eine Möglichkeit oder Analogie solcher Anschauung zu entdecken als bei Heraklit, welchem, wie eben erinnert, die Darstellung der Idee, eben weil er diese noch als nur o b j e k t i v s e i e n d e auffaßte (s. oben p. 523 sqq.), überall eine die Mitte zwischen wirklicher Verbergung und wirklicher Offenbarung bildende, in das halb zeigende, halb bergende Gewand sinnlicher Verwirklichung eingehüllte war, wie ihm deshalb auch die Wahrheit als eine durch ihre Unglaublichkeit dem Erkennen entschlüpfende galt.

Ein viertes und fünftes Beispiel ist die Doppeletymologie *ζῆν*, leben, von *ζέω*, kochend heiß sein, sieden, sprudeln, und wieder des *Ζεύς* von *ζῆν*. Von der ersten spricht

---

[1]) Dies billigt auch Kratylos ganz ausdrücklich p. 435, D.

schon Aristoteles (de anima I, c. 2, p. 405, ed. B.), obgleich er dabei nur in allgemeiner Weise diejenigen bezeichnet, von denen diese Etymologie ausging.

Er spricht von denen, welche das Warme (*τὸ θερμόν*) und von denen, welches das Kalte als Prinzip der Dinge und deshalb auch als Wesen der Seele gesetzt haben, und sagt, diese wären auch den Namen der Dinge gefolgt, denn diejenigen, welche das Warme annahmen, hätten gesagt, daß von diesem deshalb auch das Leben selbst benannt wäre: *„διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν, οἱ μὲν τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὠνόμασται κτλ.“* Näher spricht sich darüber J. Philoponus aus, die Etymologie auf Herakleitos selbst ausdrücklich zurückführend (in Ar. de anim. z. d. St. C. 10; Venet. 1535): *„θάτερον τῶν ἐναντίων τίθεται Ἵππων καὶ Ἡράκλειτος· ὁ μὲν τὸ θερμόν· πῦρ γὰρ τὴν ἀρχὴν εἶναι· ὁ δὲ τὸ ψυχρὸν, ὕδωρ τιθέμενος τὴν ἀρχήν. ἑκάτερος οὖν φησὶ καὶ ἐτυμολογεῖν ἐπιχειρεῖ τὸ τῆς ψυχῆς ὄνομα πρὸς τὴν οἰκείαν δόξαν· ὁ μὲν λέγων διὰ τοῦτο ζῆν λέγεσθαι τὰ ἔμψυχα παρὰ τὸ ζῆν*[1]) *τοῦτο δὲ τοῦ θερμοῦ κτλ.“*

„Das eine von beiden setzen als Grundwesen Hippon und Herakleitos, der eine das Warme, denn das Feuer setzt er als *ἀρχή*, der andere aber das Kalte, das Wasser als *ἀρχή* setzend. Jeder von beiden nun, sagt er, versucht auch den Namen der Seele der ihm eigentümlichen Ansicht gemäß zu etymologisieren; der eine, indem er sagt, dieserhalb werde gesagt, das Beseelte lebe (*ζάω*), von sieden, sprudeln (*ζέω*); dies aber wird vom Warmen gesagt.“ Daß Philoponus — von dem überhaupt wiederholt gezeigt worden ist, daß er mehrfache gute und richtige Be-

---

[1]) cf. die anonymen Homer. Epimerism. in Anecd. Graec. ed. Cramer., Ox. 1835, s. v. *Ζευς* und *Ζέω* T. I, p. 182: *Ζέω: τὸ ζῆν παρὰ τὸ ζέειν εἴρηται· ζέουσι γὰρ οἱ ζῶντες, ὅθεν καὶ αἰζηοὺς, οἱονεὶ αἱμαζέους κτλ.*

merkungen über Heraklit gibt und zwar solche, die er keineswegs dem Aristoteles verdankt, wenn auch sich häufig unmittelbar daneben grobe Irrtümer befinden, die jedoch meistens nur in der Unvorsichtigkeit der Ausdrucksweise bestehen — bei dieser Versicherung, die er mit so viel Bestimmtheit und schwerlich wohl bloß auf den Grund der aristotelischen Stelle abgibt, was Heraklit betrifft, wohl jedenfalls im Recht ist, ergibt sich gerade aus dem Ineinandergreifen zweier anderer Etymologien, welche eigentlich nur eine, und zwar nur die Fortsetzung der vorliegenden bilden, Etymologien, bei denen es natürlich für ihre heraklitische Abkunft ebenso sehr darauf ankommt, wo wir sie antreffen.

So etymologisiert nämlich einerseits Platon im Kratylos p. 306, B., p. 78, St. Zeus von *ζῆν* als den, durch den wir leben; *οἱ μὲν γὰρ Ζῆνα, οἱ δὲ Δία καλοῦσι· συντιθέμενα δ' εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ προςήκειν φαμὲν ὀνόματι οἵῳ τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι. οὐ γάρ ἐστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσὶν, ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δἰ ὃν ζῆν ἀεὶ*[1]) *πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει κτλ.*

Man betrachte nun zunächst, wie schon die ältesten Stoiker, diese unermüdlichen Ausbeuter des Heraklit, dieser im Kratylos gegebenen doppelten aber in einen Gedanken zusammenlaufenden Definition des Zeus von *ζῆν*,

---

[1]) Dies *ἀεί* ist nicht müßig. Die Welt nennt Heraklit *πῦρ ἀείζωον* und gerade auch diese Einheit und Totalität, deren einseitige Momente Entzünden und Verlöschen sind, hat er nach der oben § 10 analysierten Stelle des Plutarch Zeus genannt, während jenen sich jedes in das andere umwandelnden Momenten des Entzündens und Verlöschens Apollon und Bakchos entsprechen.

leben, und als der absoluten Ursache (*διά*), durch die wir sind, nicht nur sich anschließen, sondern sie nach dem Bericht des Diog. L. im Leben des Zenon mit denselben Worten fast wie Sokrates im Kratylos geben, Diog. L. VII, 72: *Δία μὲν γάρ φασι δἰ ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν, ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν.*[1])

Andererseits aber etymologisierten die Stoiker auch Zeus von *ζέω*, als die *ζέουσα οὐσία*, als die Wesenheit des Warmen, s. z. B. bei Athenagoras Legat. pro Christ. p. 83, ed. Dech. *Ζεύς, ἡ ζέουσα οὐσία κατὰ τοὺς Στωϊκούς*, und ib. p. 29 *ὁ Θεὸς εἷς κατ' αὐτοὺς Ζεὺς μέν, κατὰ τὸ ζέον τῆς ὕλης ὀνομαζόμενος,* so daß aus der Verbindung aller dieser Stellen wohl deutlich ersichtlich ist, wie die schon im Kratylos nur wiedergegebene[2]) und von den Stoikern aufgenommene Etymologie des Zeus von *ζῆν*, leben, und die andere gleichfalls von den Stoikern gebrauchte des Zeus von *ζέω*, warm sein, nur identisch sind[3]) mit jener

---

[1]) cf. Cornutus de nat. Deor. c. II, p. 7, ed. Osann.: *καὶ αὕτη καλεῖται Ζεύς, πρώτως καὶ διὰ παντὸς ζῶσα καὶ αἰτία οὖσα τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν — — Δία δ' αὐτὸν καλοῦμεν ὅτι δι' αὐτὸν γίνεται καὶ σώζεται τὰ πάντα.*

[2]) Für von Platon ironisch erfunden halten wir hierbei nur den Zug, daß der Name des Zeus entzweigeteilt sei und eigentlich *Διαζῆνα* lauten müsse. Ist die Etymologie wirklich heraklitisch, auch die des *Δία*, was uns bei dieser schon zweifelhafter erscheint, so mußte es Heraklit gerade als eine Bestätigung seiner Ansicht erscheinen, daß die beiden Worte *Δία* und *Ζῆνα* verschiedene seien und dennoch durch beide ein und dasselbe Wesen des Gottes hindurchleuchte. Dies parodiert dann Sokrates in ebenso ergötzlicher als geschickter Weise, indem er beide Worte selbst als ursprünglich eins bildend und nur durch den Gebrauch geteilt darstellt.

[3]) Vgl. z. B. die Eclog. in den Anecd. Gr. ed. Cramer. T. II, p. 443: *Ζεύς: ὁ αἰθήρ, παρὰ τὸ ζέω, ὅτι ἔμπυρός ἐστιν καὶ ζῇ.*

schon von Aristoteles als denen, welche das Warme als Grundprinzip setzen, zugehörig bekundeten und von Philoponus, wie jetzt auch die Spur im Kratylos zeigt, mit Recht auf Heraklit zurückgeführten Etymologie des *ζῆν* von *ζέω* oder des Lebens von der Wärme. Und so bezieht denn auch, beide Etymologien miteinander verknüpfend, dieselben ausdrücklich auf Heraklit der dritte vatikanische Mythograph in der von Angelo Mai herausgegebenen Sammlung der Classicorum auctorum T. III, p. 170: Praeterea graece Juppiter *Ζεύς* dicitur quod latine calor sive vita interpretatur quod videlicet hoc elementum caleat et quod igne vitali ut Heraclitus vult cuncta sint animata.

Sind uns nun aber in den wenigen von Heraklit noch übrigen Fragmenten dennoch so viele Beispiele und Spuren solchen Etymologisierens vorhanden, wie wir im Vorstehenden gesehen haben[1]), so kann nicht im mindesten gezweifelt werden, daß sein Werk selbst eine noch weit größere Menge davon enthalten und es in demselben seiner eigenen Erklärung im Eingang gemäß eine nicht unbedeutende Stellung eingenommen haben muß *).

Und sind auch nicht nur nach dem allgemeinen ihnen zugrunde liegenden Prinzip, sondern auch im einzelnen diese

---

[1]) Fernere Beispiele von *μόρος* und *μοῖρα, ἐναντία* und *ἓν ἀντία* siehe unten § 39. Die Etymologie von *γένεσις* aus *πρὸς γῆν νεῦσις*, die uns noch in einer Bd. I, p. 305,2 angeführten Stelle des Plutarch entgegentritt, ist wohl nicht auf den Ephesier selbst, aber gewiß auf seine Schule zurückzuführen, da ihr durchaus die heraklitische Theorie von dem Flüssigwerden der Seelen und ihrem dadurch bewirkten Herabsinken in den feuchten Leib (vgl. § 9) zugrunde liegt.

*) Vgl. auch oben p. 613 Anm. Die im Etymol. M. s. v. *σκότος* einem Heraklit zugeschriebene Etymologie gehört wohl wieder dem p. 611, 1 Erwähnten an.

etymologischen Deutungen des Ephesiers meistens voll von tiefem Gedankeninhalt und großartiger Anschauung, so kann doch nicht geleugnet werden, daß ein solches nur durch die Rücksicht auf den herauszudeutenden Sinn und durch keinerlei grammatisches Prinzip — war doch die Grammatik noch ein unentdecktes Land — geleitetes Etymologisieren, allem und jedem noch so willkürlichen Mißbrauch, jedem beliebigen Herleiten und der haltlosesten Verwirrung aller Dinge und Worte den Weg zeigen und Tür und Tor öffnen mußte. —

Jetzt erst hat das Gemälde, das uns Platon im Kratylos entwirft, seinen realen und konkreten Hintergrund bekommen. Wir haben gesehen, wie nicht nur das theoretische Prinzip der Namen als der Wahrheit der Dinge und als des Weges zur Erkenntnis des Seienden Heraklit angehört und wie es auch in der näheren Ausführung mit seinem spekulativen Gedanken von der Einheit des Gegensatzes übereinstimmt, wir haben auch die Umrisse und Beispiele dieser Ausführung in seinem Werke betrachtet. Aus diesen Umrissen ergibt sich zugleich die allgemeine Grenzlinie, welche die gedankenvolle Anwendung, die der Ephesier selbst hiervon machte, von dem Gebrauche durch die heraklitischen Sophisten und Protagoras trennt, die allgemeine Grenzlinie somit, inwieweit im platonischen Kratylos der Ephesier selbst, inwieweit die aus ihm gefolgte übertreibende Manier der Sophisten dargestellt und parodiert werden soll.

Nunmehr, wo sich uns Heraklit als der Urheber dieses Prinzipes von der Sprache als Weg, Begründungsmittel und Kanon der Erkenntnis und als der Vater etymologisierender Deutung erwiesen hat, erklärt sich auch die etymologisierende Richtung, die wir bei den Stoikern vorfinden und von der wir eben ein Beispiel beiläufig be-

trachtet haben[1]), zumal der wesentlich etymologisierende Charakter ihrer ganzen theologischen Physik.

Sie, die keineswegs geneigt gewesen wären, von Protagoras und den Sophisten etwas zu entlehnen, haben dieses Etymologisieren nur aus demselben Philosophen entnommen, von dem sie ihre Physik, das Wesen ihrer Theologie, ja die Grundlage ihrer Ethik und ihres ganzen Systems überhaupt, den allgemeinen, durch alles hindurchgehenden Logos entlehnt haben.

Ja noch mehr. Sagten wir eben, daß Heraklit durch jenes von keinem festen grammatischen Prinzip geleitete Etymologisieren der willkürlichsten Sprachverwirrung Tür und Tor öffnen mußte, so ist es ebenso notwendig, hinzuzufügen, daß es andererseits gerade die grammatische Wissenschaft aus sich erzeugt hat. Der Gedanke hat hier deutlich die positive Wissenschaft aus sich geboren. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die überwiegend grammatische Tendenz, die

---

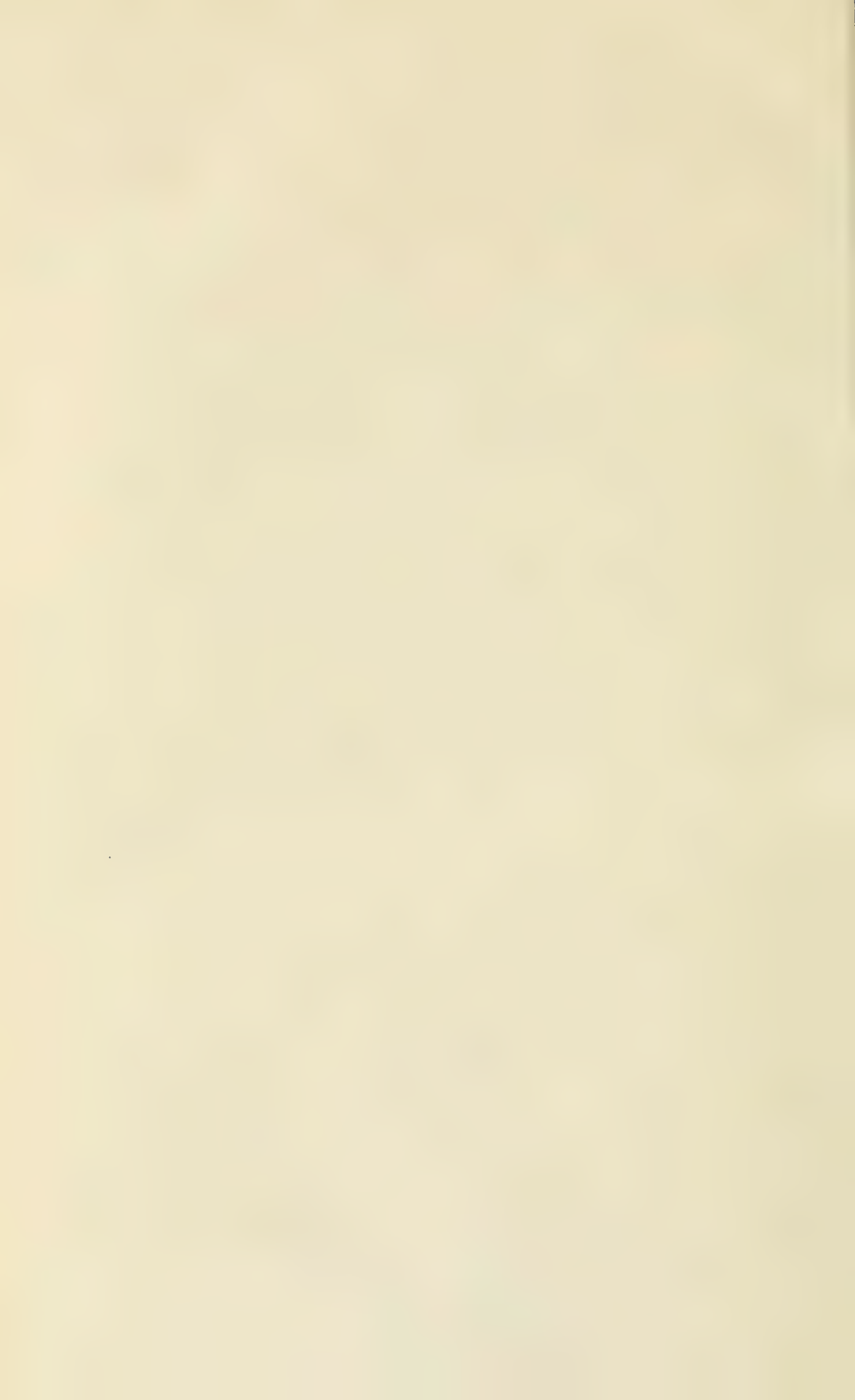
1) Es wäre unnötig, Stellen hierüber zu häufen. Es genüge, an das Zeugnis des Cicero zu erinnern, de Offic. I, c. 7: audeamus imitari Stoicos qui studiose exquirunt, unde verba sunt ducta, und de nat. Deor. III, 24: magnam molestiam suscepit et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus commentitiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, cur quique ita appellati sint, causas explicare. vgl. die Etymologien des Balbus daselbst II, c. 25, 26 sqq. und Origenes c. Cels. I, c. 24, p. 341: — — *λεκτέον δὲ καὶ πρὸς τοῦτο, ὅτι ἐμπίπτει εἰς τὸ προκείμενον λόγος βαθὺς καὶ ἀπόῤῥητος, ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων, πότερον ὡς οἴεται Ἀριστοτέλης, θέσει τὰ ὀνόματα, ἢ ὡς νομίζουσιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει, μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ' ὧν τὰ ὀνόματα καθὸ καὶ στοιχεῖα τινὰ ἐτυμολογίας εἰσάγουσιν*. Chrysippus hatte bekanntlich nicht nur ein Buch *περὶ ἀμφιβολίων*, sondern auch eins *περὶ Ἐτυμολογικῶν*; geschrieben; Diog. L. VII, 200.

wir und zwar als Begründungsmittel der Erkenntnis bei den Stoikern, — die überhaupt in keiner Hinsicht erfinderische und schöpferische, sondern nach allen Seiten ihrer Philosophie hin wesentlich nur ausführende und ausarbeitende Geister waren — vorfinden, jenem spekulativen Prinzip Heraklits von der Sprache ihre Entstehung verdankt, wenn auch die nähere Ausführung dieses übrigens wohl offenbaren Zusammenhanges nicht hierher, sondern nur in eine Darstellung der stoischen Philosophie gehört.

Hier mag es genügen, darauf aufmerksam zu machen, daß selbst noch bei den späteren römischen Stoikern, bei welchen längst die ganze philosophische Wissenschaft in bloße Ethik, oder (denn Ethik im philosophischen Sinne gibt es eigentlich nicht ohne die entwickelte Grundlage eines natürlichen und geistigen Systems), in praktische Moral zusammengeschrumpft war, dasselbe Prinzip von den Namen als dem Wege zur Erkenntnis der Dinge fast ganz in denselben Worten, wie es Proklos und Kratylos im platonischen Dialog aussprechen, als die absolute Methode und Bedingung der Weisheit hingestellt, dabei aber, wie es häufig und zumal bei den Stoikern dieser Periode mit alt berühmten und sich einer Art kanonischen Ansehens erfreuenden Adagios zu gehen pflegt, in einem ganz veränderten Sinne genommen wird. So heißt es bei Epictet. Dissert. II, c. 14, v. 14, T. I, p. 244, ed. Schweigh., um zur Erkenntnis zu gelangen, müsse man „vor allem den Namen nachgehen, *πρῶτον δεῖ σε τοῖς ὀνόμασι παρακολουθεῖν*“ ebenso ib. III, c. 26, v. 13, p. 521, ed. Schw., daß man einzig durch die Namen zur Philosophie gelange: *„ὀνόματι μόνῳ πρὸς φιλοσοφίαν προσῆλθες“* und ebenso wird ib. I, c. 17, v. 12, p. 93 die Betrachtung der Namen als Prinzip der

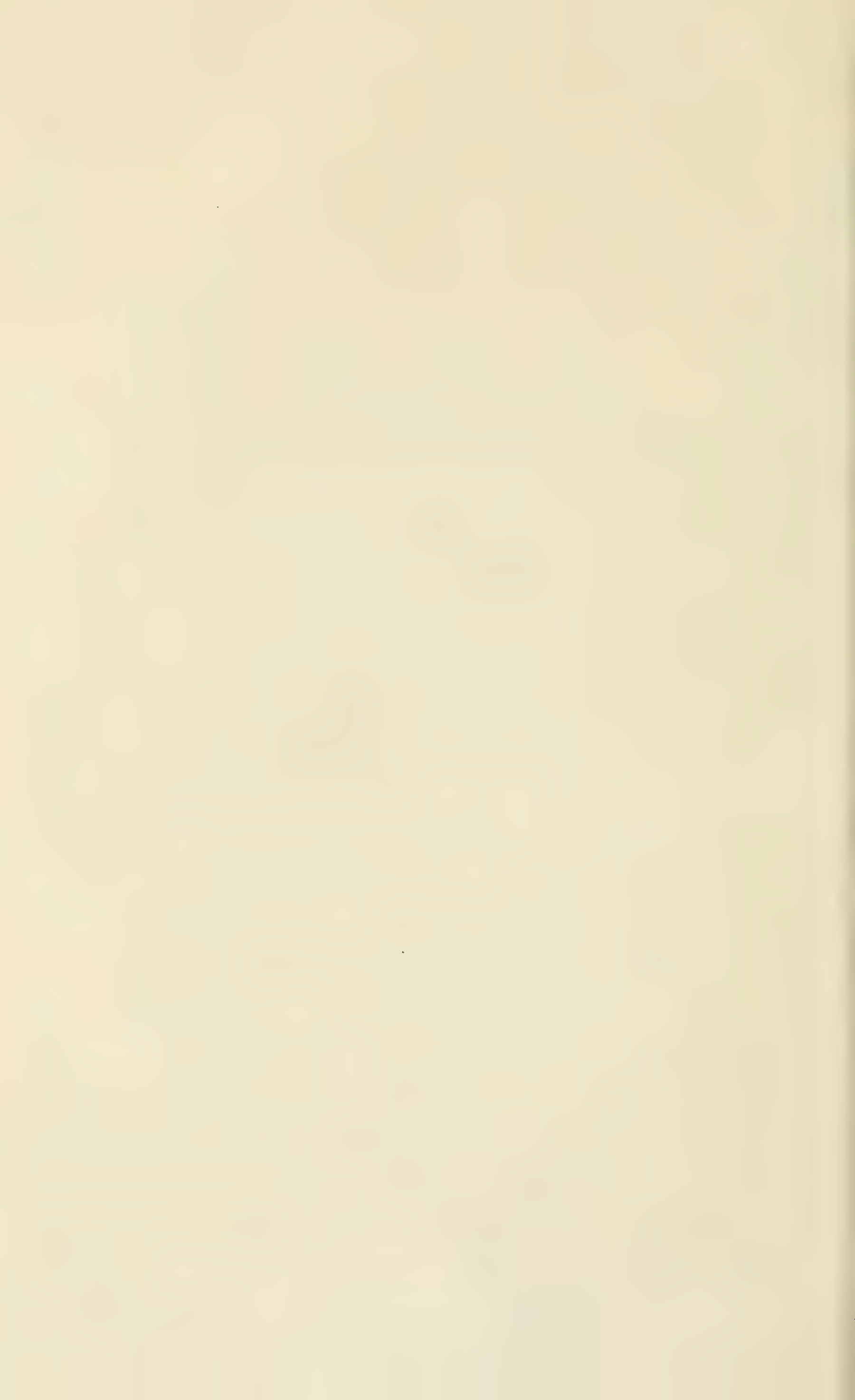
Erkenntnis (*ὅτι ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*) aufgestellt und auf Sokrates zurückgeführt. Sieht man aber nun näher zu, wie dies denn hier gemeint sei, so sieht man, welche ganz andere und fremde Wendung hier jenes Prinzip, obgleich es noch in denselben Formeln auftritt, in denen es der Kratylos des Platon aufstellt und in denen es Proklos dem Heraklit zuschreibt, inzwischen erhalten hat. —

Denn hier wird dies nun, z. B. im zehnten Kapitel des zweiten Buches der Dissertationen, welches darüber handelt, „wie durch die Namen die Pflichten gefunden werden können" (*πῶς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ καθήκοντά ἐστιν εὑρίσκειν*), weitläufig ausgeführt (cf. ib. II, c. 14, v. 15 sqq.): zuerst sei man Mensch, d. h. ein Wesen, das freien Willen und Vernunft habe und sich dadurch von den Tieren unterscheide, dann sei man Weltbürger, d. h. ein Wesen, welches sich nicht als Privatperson, sondern nur als ein Glied des Ganzen, wie die Hand ein Teil des Körpers ist, erfassen und darin leben müsse, dann sei man Sohn, Bruder und so fort; aber nirgends wird hier das Geringste mehr aus den Namen selbst abgeleitet oder auch nur abzuleiten versucht, und wenn sicherlich von der spekulativen Auffassung bei Heraklit wohl schon bei den ältesten Stoikern nur die etymologisierende übrig geblieben war und diese die grammatische nach sich ziehen mußte, so ist jetzt anstelle auch der etymologisierenden Auffassung der dürrste Definierschematismus getreten, der nichtsdestoweniger noch immer die alte berühmte Devise als sein Banner vor sich her trägt.



IV.

ETHIK



§ 39. Der Grundbegriff des Ethischen. Die Selbstverwirklichung. Das Allgemeine. Der Ruhm. Das Gesetz. Die Menge.

Wir haben jetzt die Ethik Heraklits zu betrachten und werden hierbei uns um so kürzer fassen können, als wir bereits in den früheren Abschnitten viele hierhergehörige Fragmente und Anschauungen, an die daher nur noch erinnert zu werden braucht, durchgenommen haben. Denn dem Heraklit selbst ist, wie wir wiederholt hervorgehoben, die von uns so viel als möglich beobachtete Einteilung in die verschiedenen Disziplinen der Ontologie, Theologie, Physik etc. schlechterdings äußerlich, — äußerlich nicht nur in dem Sinne, daß in seinem Werke keine solche Einteilung beobachtet gewesen, sondern auch in dem Sinne, daß auch seinem Gedanken die innere Grenze dieser verschiedenen Gebiete noch wesentlich fremd und unbekannt ist, und sie ihm alle, wie wir ihn bald selbst werden aussprechen hören, in sein eines und göttliches Leben zusammenflossen.

Und nur eine einfache Folge hiervon ist es, wenn demgemäß auch bei der Darstellung seiner Philosophie jene Anordnung nicht so festgehalten werden kann, daß nicht bereits des Zusammenhanges und der Erklärung wegen schon in frühere Abschnitte hätte aufgenommen werden müssen, was nach der strengen Konsequenz des Gedankens eigentlich erst in den ethischen gehört haben würde.

Wir haben bei der Lehre vom Erkennen gesehen, welche Schranke — gerade durch die immanente Natur der philo-

sophischen Idee Heraklits und seines geistigen Standpunktes — der Philosophie des Ephesiers in bezug auf das theoretische Erfassen der Erkenntnis notwendig gezogen war.

Auch geschichtlich hat sich dies bestätigt, indem, wie wir ausführlich betrachtet, hauptsächlich gerade an diesem Punkte das heraklitische System von den verschiedenen ihm nachfolgenden und aus ihm hervorgegangenen Richtungen ergriffen und über sich hinausgehoben wurde.

Anders verhält es sich mit der Ethik. — Im höchsten Maße hatte der spekulative Gedanke Heraklits die Kraft — und es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie sehr er sich auch hierdurch von der ihm vorhergehenden ionischen Naturphilosophie unterscheidet (vgl. p. 638, 1) — sich zu einer großartigen durchaus konsequent in sich abgeschlossenen Ethik zu entfalten und so jenes erste wahrhafte philosophische System zu vollenden, welches die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat, wenn es auch, wie der orphische Phanes die Urbilder aller Dinge, die organischen Keime erst noch alle als solche ungeschiedenen Keime und noch nicht in ihrer freien organischen Gliederung und Entwicklung in sich trägt.

Uns kann es daher nicht wundern, wenn wir bei den Alten lesen, daß bei einigen die irrige Meinung entstanden sei, sein Werk sei in eine theologische, physische und ethische Disziplin eingeteilt gewesen, ja daß einige sogar dem gesamten Buche einen ethischen Charakter vindizieren wollen (s. Bd. I, p. 132)[1], wie denn sein ethischer

[1] Wenn Sextus (adv. Math. VII, 7) berichtet, in bezug auf Heraklit sei die Ansicht entstanden, daß er nicht nur physischer, sondern auch ethischer Philosoph sei (*ἐζητεῖτο δὲ καὶ περὶ Ἡρακλείτου, εἰ μὴ μόνον, φυσικός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ἠθικὸς φιλόσοφος*), so ist dies die ganz richtige Ausdrucksweise der Sache. Aber ganz verkehrt ist es freilich zu sagen,

Gehalt in alter [1]) wie neuer [2]) Zeit Anerkennung gefunden hat.

Die Ethik Heraklits ist deswegen wahrhafte philosophische Ethik, weil sie auf einem bereits durch das natürliche und geistige Universum durchgeführten Gedanken beruht, dessen bloße Betätigung sie darstellt.

Das formelle Prinzip heraklitischer Ethik ist, daß wir uns zu dem zu machen und als das darzustellen haben, was wir bereits an sich, unserer inneren Natur nach sind. Dies ist eine Grundbestimmung bei Heraklit, die sich durch alle Teile seiner Philosophie hindurchzieht und notwendig mit seiner spekulativen Weltanschauung zusammenhängt. Das kosmische Universum selbst entsteht ihm nur durch diese Tätigkeit der Selbstver-

---

was einer seiner Ausleger, Diodotus, gesagt haben soll (Diog. L. IX, 15), das Buch handle vom Staat, und alles, was es über die Natur enthielte, sei nur beispielsweise (*ἐν παραδείγματος εἴδει*) vorgebracht. Man könnte ebenso gut sagen, es handle nur über die Natur oder nur von der Seele und alles andere sei nur beispielsweise darin behandelt. Dennoch ist dieses von Diodotus gebrauchte „beispielsweise" nicht ohne Interesse. Denn es bestätigt gleichfalls, daß Heraklit seinen Gedanken durch alle diese Gebiete durchgeführt haben muß, ohne den begrifflichen Unterschied derselben erfaßt zu haben. Und dann konnte freilich das in dem Werke über ein jedes eine dieser Gebiete Gesagte beliebig als bloßes Beispiel für die Durchführung seines Gedankens durch jedes andere derselben genommen werden.

[1]) Vgl. Plutarch. adv. Colot. p. 1124, p. 594, W.: Wenn auch die Gesetze untergegangen, die Dogmata des Parmenides, Sokrates, Heraklit und Plato aber zurückgeblieben wären, so würde die Liebe zum Schönen und Guten etc. fortdauern.

[2]) Siehe die gedrängte aber verdienstvolle Historia Philosophiae Juris apud veteres des Holländer Veder, Leyden 1832, p. 86 sqq.

wirklichung des reinen Werdens oder des Feuers, welches auf diesem Wege seiner durch Umschlagen in das Gegenteil vorsichgehenden Selbstverwirklichung die elementaren Stufen des Seins und die Welt selbst aus sich erzeugt (s. oben p. 106 sqq., p. 189). Ebenso besteht ihm die Erkenntnis, wie wir gesehen haben, darin, daß sie sich zu dem macht, was sie an sich ist, zum reinen Prozesse, sich als seiende aufgibt und als reine Bewegung und Negativität setzt, wodurch sie sich als das erfaßt, was sie an sich ist. Dieses Prinzip des Sichselbstverwirklichens und Sichselbstdarstellens ist, wie bereits früher erinnert worden, sogar zum Prinzip der näheren Bestimmungen und Unterscheidungen im einzelnen gemacht worden. So bestimmte er, wie wir sahen, im Physischen die Dauer einer Generation auf dreißig Jahre, weil binnen dieser Zeit der Erzeugte selbst wieder als einen Erzeugenden sich darstellt. Und höchst interessant ist es, zu sehen, wie er Physisches und Ethisches in eine Anschauung einend deshalb mit dem vierzehnten Jahre die Vollendung des Menschen anfangen läßt, weil sich von da ab die Samenfeuchtigkeit im Menschen absondere und das Verständnis des Guten und Bösen und der Belehrung darüber entstehe [1]).

In der Tat ist ihm, wie wir gesehen haben und bald weiter verfolgen werden, der Begriff des Wahren und Guten nur die geistige Hervorbringung dessen, was der Mensch an sich schon ist, seine Sichselbstdarstellung und Verwirklichung als reiner Prozeß und vernünftiges Allgemeine.

Wenn dieses Sichselbstverwirklichen das formelle Prinzip der heraklitischen Ethik, wie überhaupt aller Grund-

[1]) Plut. Plac. V. 24; siehe die Stelle oben p. 189 sqq.

bestimmungen seiner Philosophie ist, so unterscheidet sich andererseits inhaltlich der spekulative und absolute Begriff Heraklits gerade dadurch von allen Existenzen im Reich der Natur und des Gedankens (und ebenso auch von den früheren Philosophien), daß er kein besonderes sinnliches Dasein, auch nicht einmal ein besonderes gedachtes Dasein hat (wie z. B. die Zahl der Pythagoräer, das abstrakte Sein der Eleaten ein besonderes, von anderen Gedankendingen abgegrenztes Sein hat), vielmehr schlechterdings eben nur darin besteht, nichts Besonderes zu sein und keine besondere Wirklichkeit und Existenz, nicht einmal in der Vorstellung und dem Gedanken zu haben, sondern gerade nur das in allem seiende und alles durchwaltende schlechthin Allgemeine zu sein. Es ist nur dieses selbe „eine und Allgemeine", der allgemeine göttliche Logos, der sich durch alles hindurchzieht, außerhalb dessen nur Schein, Lüge und Wahn ist, welcher, wie er das Gesetz und die Wahrheit der Natur ausmacht, ebenso auch für das praktische Verhalten der Menschen das Gesetz bildet.

Jenes auch uns selbst durchwaltende Allgemeine, welches Heraklit das Unsterbliche, das Göttliche, das Vernünftige in uns, und mit so vielen anderen Namen noch benannte, ist es, dem wir uns hingeben müssen und das wir in uns zur Darstellung zu bringen haben, um wirklich zu sein, was wir unserer Bestimmung und Natur nach durch das in uns verkörperte Göttliche und Unsterbliche bereits an sich sind. Das Tier unterscheidet sich gerade dadurch von dem Menschen, daß auch jenes zwar von dem allgemeinen Prozesse und Logos des Lebens durchrauscht wird, daß es aber für sich selbst immer nur ein einzelnes, ein in seine Einzelheit und deren Befriedigung versenktes, an ihr festhaltendes Dasein ist. Der

Mensch dagegen hat gerade das voraus, daß er sich auch als das, was er ist, erfassen, des Allgemeinen, das sein Wesen bildet, bewußt werden kann. Gerade darum, weil er dies reine Allgemeine im Wissen in sich zur Präsenz bringen kann, ist er sterblicher Gott. Wie die Weisheit das eine ist, die *γνώμη* zu wissen, welche alles durch alles leitet, so kann die Idee des Guten auf diesem Standpunkt nur die sein, sich diesem einen hinzugeben und es in sich zu realisieren. Wie das eine Weise und Absolute selbst das „von allem Sinnlichen und Besonderen Abgesonderte, ihm Enthobene" ist (*πάντων κεχωρισμένον*, s. Bd. I, p. 541—549), so besteht das göttliche und menschenwürdige Dasein darin, die besonderen und sinnlichen Zwecke aufzugeben und jenem einen und Allgemeinen nachzugehen. Die Vertiefung dagegen in die Besonderheit und das eigene Fürsichsein und das sich gegen das Allgemeine, welches die Aufgebung dieses eigenen Seins erfordert, sträubende Festhalten daran, ist, wie es theoretische Willkür und Wahn auf dem Gebiete des Erkennens ist, praktische Willkür und Übermut auf dem Gebiete des Handelns. Der an seiner Einzelheit und deren Zwecken festhaltende, statt sich in der Vermittlung mit dem Allgemeinen suchende und betätigende Mensch stellt sich dadurch auf eine Linie mit dem Tier.

Dies sind die Grundzüge der heraklitischen Ethik, die wir sofort in den Fragmenten des Ephesiers ausgesprochen finden werden.

Wie Heraklit den wahren formalen Grundbegriff des Spekulativen überhaupt, die prozessierende Identität des Gegensatzes, so hat er auch den wahren formalen Grundbegriff des Sittlichen überhaupt[1])

[1]) Hierin liegt auch der große Unterschied in der Bedeutung der Ethik bei Heraklit und bei Pythagoras. Denn sehr

produziert. Seine Ethik faßt sich in den einen Gedanken zusammen, der zugleich der ewige Grundbegriff des Sittlichen selbst ist: „Hingabe an das Allgemeine."

Am deutlichsten spricht sich dies und der tiefe Zusammenhang oder vielmehr die innere Identität seiner Ethik und seines spekulativen Begriffes überhaupt in einem Fragment aus, dessen Anfang wir schon an seinem Ort betrachtet haben (p. 513), das aber eben dieses Zusammenhanges wegen ganz hierherzusetzen ist. Es ist das von Stobaeus Serm. III, p. 48, I, p. 100, Gaisf. aufbewahrte: *„Ξυνὸν ἔστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωςπερ νόμῳ πόλις καὶ πόλυ ἰσχυροτέρως. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκαῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται."* „Gemeinsam ist allem das Vernünftigsein. Die mit Vernunft Redenden müssen festhalten an dem Gemeinsamen[1]) aller, wie die Stadt am Gesetz und noch viel fester. Denn auch alle menschlichen Gesetze werden (nur) genährt von dem *einen Göttlichen;* denn dieses herrscht soweit es will und genügt allem und überwindet alles."

---

richtig unterscheidend gibt uns von letzterem Arist. Eth. Magn. I, 6 an, er habe zuerst versucht, über Ethisches zu sprechen, aber nicht in rechter Weise. Denn die Tugend auf Zahlenverhältnisse zurückführend, habe er keine dem Ethischen eigentümliche Theorie aufgestellt (*οὐδ' οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο*).

[1]) Auf das auch für den Sinn des Fragmentes höchst bedeutsame aber unübersetzbare Wortspiel zwischen *ξὺν νόῳ* und *ξυνῷ*, welches die Identität des Vernünftigen und Gemeinsamen auch sprachlich zeigen soll, ist schon oben aufmerksam gemacht.

Es ist in diesem Fragment auf das deutlichste zu sehen, wie Ontologie, Physik, Erkennen und Ethik bei Heraklit eine ungetrennte Identität bilden, in welcher ihm eben das Leben jenes einen Göttlichen besteht, welches alles durchwaltet und alles hervorbringt; hervorbringt aber nicht wie die Ursache die Wirkung, welche beide stets voneinander abgesonderte selbständige Wirklichkeiten bleiben, sondern dadurch, daß es selbst, das eine Göttliche, in dieses Wirkliche übergeht und sich als dieses darstellt, ohne sich darin zu erschöpfen; ein Verhältnis also, welches das des Gesetzes oder der Idee zur Wirklichkeit ist, in welcher jenes Gesetz nur seine eigene Verwirklichung hat; ein Idealverhältnis, welches Heraklit in seiner markigen, sinnlichen Sprache trefflich als ein „ernährt werden" bezeichnet.

Zugleich ergibt sich hierbei sonnenklar, wie wenig das *περιέχον*, wenn dieses selbst, was nicht der Fall, ein heraklitischer Ausdruck gewesen wäre, für ein äußerlich Umgebendes gehalten werden darf, wie wenig es irgend einen anderen Sinn haben kann, als den des *κοινόν*, des Allgemeinen, und wie irrig oder unvorsichtig die Ausdrucksweise des Sextus ist, wenn er die Vermittlung des Individuums mit diesem *περιέχον* als ein Einatmen beschreibt.

Sextus selbst läßt die Menschen nach Heraklit ebensogut wie das *περιέχον* auch den allgemeinen und göttlichen Logos (*κοινὸς καὶ θεῖος λόγος*) einatmen und dadurch vernünftig werden. Es ist daher, wie die bloße Betrachtung unseres Fragmentes zeigt, dieses sogenannte *περιέχον* nichts anderes als das von Heraklit selbst hier geschilderte „eine Göttliche", welches alles ernährt, allem Dasein gibt (*ἐξαρκεῖ*) und alles wieder aufhebt (*περιγίνεται*), d. h. die Idee des Prozesses, der alles setzenden und

wieder aufhebenden Negativität, die prozessierende Identität von Sein und Nichtsein. Wird es aber deshalb jemandem einfallen, sagen zu wollen: die Gesetze *atmen* nach Heraklit *das Umgebende ein*? Und doch hätte Sextus, wenn er uns über das gegenwärtige Fragment Heraklits oder seine Auffassung der Gesetze überhaupt Bericht erstattet hätte, mit ganz demselben Rechte wie von den Menschen, und von den Menschen mit keinem größeren Rechte als von den Gesetzen, sagen müssen, daß sie das *περιέχον* einatmen.

Denn es ist nur *ein und dieselbe Substanz*, welche laut dem in unserem Fragment vorliegenden eigenen Zeugnis des Ephesiers die *Gesetze* und die menschliche *Vernunft* und alles Dasein überhaupt *nährt, setzt und überwindet*, und auch der *Modus der Vermittlung* mit dieser einen ideellen Substanz ist für alle diese Instanzen als ein und derselbe beschrieben. Ja gerade der von Heraklit selbst sogar für die Vermittlung dieses Allgemeinen mit den *Gesetzen* gebrauchte sinnliche und soeben nach seiner wahren Bedeutung explizierte Ausdruck „*ernährt werden*" zeigt deutlich, wie leicht nicht äußerst vorsichtige Berichterstatter darauf kommen konnten, ja fast mußten, diese Ernährung als die noch möglichst immaterielle der *Einatmung* und folgeweise die einzuatmende Substanz selbst als Luft, Umgebendes, möglichst immaterielle der *Einatmung* und folgeweise Gas aufzufassen.

Unser Fragment zeigt ferner, wie tief Heraklit bereits den wahren formellen Begriff der Gesetze erfaßt hatte, *Produkt des Allgemeinen* zu sein; von dem einen Göttlichen, von der *allgemeinen Substanz* selbst *genährte Wesenheiten*. Rückblickend auf die Untersuchung über die Namen und den Kratylos ergibt sich

hier wieder, wie Heraklit resp. Kratylos, wenn er ohne jede weitere Explikation Wortbildner und Gesetzgeber als eins ansieht und so Namen der Dinge und Gesetze als identisch nimmt, damit durchaus nicht, wie Schleiermacher in der Einleitung zum Kratylos vom Sokrates meint, die Quelle der Wortentstehung als Willkür und Verabredung bezeichnen will, welche angeblich den Hellenen mit dem Begriff des Gesetzes „mehr ineinanderlaufen als bei uns," sondern daß im strikten Gegensatz hierzu, wenn die Gesetzgeber als die Wortbildner und die Namen als Gesetze hingestellt werden, Heraklit hiermit bei seiner Anschauung von dem Wesen des Gesetzes als der Selbstrealisation des Allgemeinen, auch die Worte hierdurch nur, wie oben (p. 581—587) auseinandergesetzt wurde, als das realisierte Allgemeine und somit als die Wahrheit der Dinge, als Produkt des allgemeinen Göttlichen hinstellte und hinstellen wollte, als den Ausdruck dessen, was sich im Lauf der Zeiten als der — allgemeine Geist bestimmt hat!

Die gleiche Anschauung von den Gesetzen, wie in unserem Fragment, spricht sich auch in einem Bruchstück bei Diog. L. (IX, 2) aus: *„Μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος."* „Das Volk muß kämpfen für das Gesetz, wie für eine Mauer." Es ist ein schöner Vergleich, in welchem auch hier wieder Heraklit das Wesen des Gesetzes schildert. Wie die Mauer den allgemeinen Besitz der Bürger und das gemeinsame Territorium birgt, so bildet das Gesetz das allgemeine Wesen der Bürger. Darum erlangen auch diejenigen, die sich für das Allgemeine aufgeopfert haben, die für die Verteidigung ihrer Gesetze und ihres Landes gefallen sind, so hohen Ruhm bei Göttern und Menschen, wie He-

raklit, solches Schicksal anpreisend und sich zugleich, wie es scheint, darauf als auf eine Bestätigung für seine Theorie, daß man das eigene Sein für das Allgemeine aufgeben müsse, berufend, in einem noch bei Clemens (Strom. IV, c. 4, p. 206, Sylb., p. 571, Pott.) und bei Theodoret (de Graec. aff. cur. disc. VIII, T. IV, p. 912, ed. Hal.) gleichlautend aufbewahrten Fragment gesagt hat.

Theodoret führt es mit den Worten ein: *ὁ δέ γε Ἡράκλειτος καὶ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις ἀναιρεθέντας πάσης ἀξίους ὑπολαμβάνει τιμῆς „„Ἀρηϊφάτους, γάρ φησι, οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι““* und noch unveränderter bei Clemens: *εἶτα Ἡράκλειτος μέν φησιν „„Ἀρηϊφάτους Θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.““* „Die im Kriege Gefallenen ehren Götter und Menschen." Und dieser hohe Ruhm ist auch das größere Los, welches das größere Schicksal für sich erlangt, wie Heraklit in einem anderen, gleichfalls von Theodoretos und Clemens aufbewahrten Fragmente sagt. Theodoret teilt es a. a. O. mit, indem er unmittelbar fortfährt: *καὶ πάλιν, „Μόροι* (wie aus *Μόνοι* zu verbessern) *γὰρ μείζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι;““* und mit Beibehaltung der kleinen Jonismen Clemens (Strom. IV, c. 7, p. 212, Sylb., p. 586, Pott.) *„Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας λαγχάνουσι, καθ' Ἡράκλειτον.* „Denn die größeren Schicksale (Tod) erlangen das größere Los" (Lohn). Unverkennbar läuft wieder durch dies Fragment ein diesmal auch sprachlich begründetes bedeutungsvolles Wortspiel von *μόρος* und *μοῖρα,* Schicksal und Tod, welches zeigen soll, wie *μόρος,* der Tod, von vornherein schon unsere *μοῖρα,* das uns zugeteilte Schicksal ist (cf. das Fragment Bd. I, p. 232 sqq.), ein Wortspiel, welches die korrekte Übersetzung des Bruchstückes schwierig macht.

Mit Unrecht aber meint Schleiermacher (p. 502), die-

ses Fragment beziehe sich nicht, wie das erste von den im Kriege Gefallenen, auf Politisches, und scheint somit, wie auch der Zusammenhang seiner Erörterung zeigt, anzunehmen, daß hier von einem verschiedenen Schicksale der Seelen nach dem Tode die Rede sein soll [1]). Allein wie es sich immer auch damit verhalten habe, ob Heraklit überhaupt eine solche Verschiedenheit im Schicksal der abgeschiedenen Seelen angenommen habe oder nicht [2]), — am wenigsten gewiß ist als ein Beweis derselben das gegenwärtige Bruchstück zu fassen, welches vielmehr eine

[1]) Weshalb wir auch seine, obwohl an sich richtige, aber diese Nebenbedeutung in sich schließende Übersetzung von *μοῖρα* durch „Lohn" vermieden haben.

[2]) Wir haben uns über diese ziemlich schwierige Frage Bd. I, p. 440—457 verbreitet und daselbst bereits darauf aufmerksam gemacht, wie die dort betrachteten Fragmente von einer solchen, die Unterschiede des irdischen Daseins über das Leben hinaus kontinuierenden Verschiedenheit, von Lohn und Strafe nach dem Tode etc. nichts wissen. Ebensowenig ist in später betrachteten und an diesen Punkt anklingenden Fragmenten eine Spur hiervon zu finden *). Die Andeutung, die sich in der analysierten Stelle des platonischen Politikus (siehe oben p. 336, 1.) zu finden scheint, können wir also nur als eine Anspielung auf jenen einen Unterschied auffassen, daß (man vgl. die Stelle des Plutarch oben Bd. I, p. 440 bis 441 und des Clemens Bd. I, p. 220, 2) die einen Seelen, wie Plutarch sich abstrakt ausdrückt, zum Anteil an der Gottheit gelangen, oder wie Aeneas heraklitischer sagt, mit dem Demiurgen das All umwandeln, während die anderen durch die nicht abgestreifte Lust des feuchten Daseins wieder in den sinnlichen Körper gezogen werden. Und dieser Unterschied bildet freilich die Grundlage der ganzen heraklitischen Seelenlehre (siehe §§ 5, 7, 8).

*) Und auch das neue Fragment, oben p. 310, Note, welches von den Seelen nach dem Tode handelt, enthalt nichts von einem solchen Unterschiede.

rein ethische Bedeutung hat. Dies sieht bereits Theodoretos, der dies Fragment mit einem *καὶ πάλιν* ganz wie das vorletzte Bruchstück als einen Beleg dafür anführt, daß Heraklit die im Kriege Dahingerafften aller Ehre für würdig gehalten habe, und hierbei allerdings vielleicht die Bedeutung des Fragmentes insofern zu sehr einschränkt, als in demselben zwar gleichfalls wohl von dem gewaltsamen Tode für das Vaterland die Rede ist, dies selbst aber wohl nur als Beispiel für die Hingabe ans Allgemeine überhaupt aufgeführt ist. Und wollte auch Schleiermacher der Auffassung des Theodoret nicht Glauben schenken, so würde doch auch er gesehen haben, daß das „größere Los" nur das diesseitige Los des Ruhmes, nicht aber ein verschiedenes jenseitiges Schicksal der Seelen nach dem Tode ist, und würde somit den rein ethischen Inhalt des Fragmentes erkannt haben, wenn ihm nicht zwei Stellen des Clemens entgangen wären, welche dies beweisen.

Die erste ist ein Bericht des Clemens (Strom. IV. c. 7. p. 212. Sylb., p. 586. Pott.), *κἀντεῦθεν Ἡράκλειτος ἓν ἀντὶ πάντων κλέος ᾑρεῖτο· τοὺς δὲ πολλοὺς συγχωρεῖν ὁμολογεῖ καὶ κεκορῆσθαι οἴτως ὥσπερ κτήνεα* (wie man wohl gewiß mit Potter und Heinsius für *κεκορῆσθαι οἷς ὥσπερ κτήνεα* lesen muß) „und deshalb erwählte sich Heraklit eins statt allem (anderen), den Ruhm, der Masse aber gesteht er ein den Vorzug zu lassen, sich zu mästen, wie auch dem Vieh."

Dieser Bericht des Clemens beruht der Hauptsache nach auf den eigenen Worten Heraklits, wie das schöne ihm zugrunde liegende Fragment zeigt, welches uns glücklicherweise gleichfalls von Clemens erhalten worden ist, Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb., p. 682. Pott. *οἱ γοῦν Ἰαδε-μονοαι διαῤῥήδην λέγουσι τοὺς μὲν πολλοὺς καὶ δοκησι-*

σόφους δημῶν ἀοιδοῖσιν ἕπεσθαι καὶ νόμοισι χρέεσθαι, οὐκ (welches Wort aus Proklus ergänzt werden muß, siehe oben p. 454 sqq.) εἰδότας ὅτι πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί· τοὺς δὲ ἀρίστους δὲ τὸ κλέος μεταδιώκειν· „„αἱρέονται γάρ, φησιν, ἐναντία πάντων (wofür man wohl aus der vorigen Stelle des Clemens lesen kann ἓν ἀντί oder ἀντία*) πάντων[1]) οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκορῆνται ὅπως κτήνεα, γαστρὶ καὶ αἰδοίοις καὶ τοῖς αἰσχίστοις τῶν ἐν ἡμῖν μετρήσαντες τὴν εὐδαιμονίαν“ “. „Die ionischen Musen[2]) aber sagen ausdrücklich, daß die Menge und die sich weise Dünkenden den Sängern der Völker folgen und sich der Gesetze bedienen (sie um Rat fragen), nicht wissend, daß die Menge schlecht, wenige nur gut, daß die Besten aber dem Ruhme nachfolgen. „„Denn es wählen, sagt er, die Besten eins statt allem (eins statt aller Dinge), den immerwährenden Ruhm der Sterblichen, die Menge aber mästet sich wie Vieh, nach dem Magen und den Schamteilen und dem Verächtlichsten an uns messend das Glück.“ “

In dieser Stelle des Clemens ist zuerst ein Fragment Heraklits in indirekter Rede wiedergegeben, dann ein an-

*) ἓν ἀντίο schlägt auch Bernays vor, Heraclit. p. 34.

[1]) Jedenfalls aber scheint uns wieder, ob man ἐναντία oder ἓν ἀντία (ἀντὶ) πάντων lese, ein etymologisierendes Sinnwortspiel in diesem Fragment bei Heraklit vorzuliegen, eine Anspielung darauf, daß dieses eine, welches der Beste statt allem wählt, zugleich auch das Entgegengesetzte von allem sei (siehe oben im Verlauf des Textes), so daß in jeder der beiden Formen dem Sinne nach die andere gegenwärtig ist.

[2]) Eine von Platon gebrauchte Bezeichnung Heraklits; siehe Bd. I, p. 41.

deres, welches sich wohl auch im Werke des Ephesiers an jenes anschloß, in direkter und wörtlicher Anführung mitgeteilt.

Wir beschäftigen uns zunächst mit dem letzteren. Es zeigt uns, wie der Ruhm bei Heraklit eben jenes größere Los ist, welches das größere Schicksal erwerben kann; es zeigt uns, wie diese Ruhmliebe bei Heraklit nicht eine unmittelbare, sondern eine bewußte und gedankenmäßig vermittelte war und im engsten Zusammenhang mit seinem philosophischen Begriff steht, wie sie nur die ethische Spitze seines spekulativen Systems ist*).

Heraklit selbst beschreibt diesen Zusammenhang sehr gut, wenn er den „immerwährenden Ruhm der Sterblichen," das „*ἓν ἀντὶ πάντων*" das „eine statt allem" nennt, welches die Besten erwählen.

Der Ruhm ist in der Tat das Entgegengesetzte von allem, das Entgegengesetzte gegen die Kategorie des unmittelbaren realen Seins überhaupt und seiner einzelnen Zwecke. Er ist Sein der Menschen in ihrem

---

*) Wir müssen uns daher auch ganz gegen Bernays Ansicht aussprechen, der in der Zusammensetzung *κλέος ἀένναον θνητῶν* eine ironische Hindeutung auf die Wertlosigkeit des Ruhmes sieht, eine Ansicht, die auch bereits von Zeller p. 453, 3 gemißbilligt worden, welcher deshalb auch *θνητῶν* von *ἄριστοι* („die Besten der Sterblichen wählen den unvergänglichen Ruhm") abhängen lassen will. Dies ist aber nicht nur ganz unnötig, sondern zerstört auch den wahrhaften Sinn des Bruchstückes, der, wie im Texte erörtert, gerade in dem Gegensatz besteht, daß Heraklit die „Besten den unsterblichen Ruhm der Sterblichen" wählen läßt und so eben den Ruhm als die realisierte Unendlichkeit des endlichen Menschen hinstellt, der gerade deshalb zugleich das Größte und das Entgegengesetzte von allen Zwecken des endlichen sinnlichen Daseins sei.

Nichtsein, reine Fortdauer im Untergang der sinnlichen Existenz selbst, er ist darum *erreichte und wirklich gewordene Unendlichkeit* des Menschen, eine Wirklichkeit, die aber nicht mehr in seinem unmittelbaren Dasein besteht. Wie dies der Grund ist, weshalb der Ruhm seit je die großen Seelen so mächtig ergriffen und über alle kleinen und beschränkten Zwecke hinausgehoben hat, wie dies der Grund ist, weshalb ein deutscher mit hellenischem Genius begabter Dichter (Platen) von ihm singt, daß er erst annahen kann

„Hand in Hand
Mit dem prüfenden Todesengel"

so ist es auch der Grund, weshalb Heraklit in ihm die ethische Realisierung seines spekulativen Prinzipes, die nicht mehr in der einseitigen Form des sinnlichen Seins, welches sonst die Sphäre des gesamten Lebens bildet, vorsichgehende und dadurch ihrem Begriffe nicht entsprechende und unangemessene, sondern wahrhafte und reine Einheit von Sein und Nichtsein für den einzelnen erblickt, welche er daher als das höchste Ziel menschlichen Strebens und als das größte Los des Sterblichen hinstellt[1]).

---

[1]) Eine vielleicht nicht undeutliche Spur von dieser prinzipiellen Ruhmliebe des Ephesiers und von dem großen Nachdruck, mit welchem er sie in seinem Werke an den Tag gelegt haben muß, dürfte auch in dem ersten der untergeschobenen Briefe (bei Stephan. p. 143) noch zu erblicken sein. Denn nur in demselben Sinne wieder, wie wir bereits in Bd. I, p. 101, 1, p. 281/82, Bd. II, p. 350 sqq., p. 516 n. in diesen Briefen Ausflüsse der dogmatischen Anschauungen des Ephesiers aufgezeigt haben, können wir auch die Worte auffassen, welche ihm daselbst in den Mund gelegt werden und die schon um ihrer selbst willen hier einen Platz verdienen würden. Der Autor der Briefe läßt daselbst den Heraklit die Ephesier also apostrophieren: „Wenn ihr nach fünfhundert Jah-

Physisch, logisch und ethisch hat das Sein seinen Wert für Heraklit verloren. In allen Gebieten des Gedankens wird es und seine in die realen Einzelheiten auseinanderfallende Natur gleichmäßig perhorresziert [1]) und dagegen die reine Einheit des Negativen als seine Wahrheit nachgewiesen. Die solchen seienden Zwecken und der Befriedigung ihrer Einzelheit Hingegebenen erscheinen wie Vieh, mit dem sie sich auf eine Linie stellen. —

ren aus der Wiedergeburt wiederaufzuleben vermögt, so werdet ihr den Herakleitos noch lebend finden. Von euch zwar wird keine Spur eures Namens vorhanden sein. Ich aber werde von gleicher Dauer sein mit Städten und Ländern durch meine Wissenschaft, ein niemals Verschwiegener! Und wenn zugrunde geht die Stadt der Ephesier und zerstört werden ihre Altäre alle, so werden die Seelen der Menschen die Stätten meines Gedächtnisses sein. Und meine Hebe werde ich mir erlangen. Nicht jene des Herakles! Immer wird dieser sein mit der seinigen; eine andere aber wird uns zuteil. Denn viele erzeugt die Tugend! Und dem Homer gab sie eine andere, und eine andere dem Hesiod, und so viele Treffliche erstehen, wohnt einem jeden einzelnen der Ruhm der Wissenschaft bei (*εἰ ἐδύνασθε μετ' ἐνιαυτοὺς ἐκ παλιγγενεσίας πεντακοσίους ἀναβιῶναι, κατελάβετε ἂν Ἡράκλειτον ἔτι ζῶντα· ὑμῶν δὲ οὐδ' ἴχνος ὀνόματος· ἰσοχρονήσω πόλεσι καὶ χώραις διὰ παιδείαν, οὐδέποτε σιγώμενος· κἂν ἡ Ἐφεσίων ἀναρπασθῇ πόλις, καὶ οἱ βωμοὶ διαλυθῶσι πάντες, αἱ ἀνθρώπων ψυχαὶ τῆς ἐμῆς ἔσονται χωρία μνήμης· ἄξομαι καὶ αὐτὸς γυναῖκα Ἥβην, οὐ τὴν Ἡρακλέους· ἐκεῖνος ἀεὶ ἔσται μετὰ τῆς ἑαυτοῦ· ἑτέρα δ' ἡμῶν γενήσεται· πολλὰς ἀρετὴ γεννᾷ καὶ Ὁμήρῳ ἔδωκεν ἄλλην, καὶ Ἡσιόδῳ ἄλλην· καὶ ὅσοι ἀγαθοὶ γένωνται, ἑνὶ ἑκάστῳ συνοικίζει παιδείας κλέος*)." Es erhellt von selbst, wie sehr diese Worte, die doch schwerlich ohne alle Veranlassung dem Heraklit in den Mund gelegt sein können, unsere obige Entwicklung und Interpretation der Fragmente bestätigen.

[1]) Vgl. hier das über die Perhorreszierung dieses Momentes in seiner ontologischen Personifizierung in der Gestalt des Gottes Dionysos Gesagte §§ 10, 11.

Was den ersten Teil der Stelle betrifft, dem ein in indirekter Rede mitgeteiltes Bruchstück zugrunde liegt, so haben wir darüber bereits bei der Anführung und Emendation des Proklos p. 454 sqq. gesprochen. Es ist offenbar höchst wahrscheinlich, daß die beiden Stellen des Proklos und des Clemens nicht auf zwei ähnliche Fragmente des Ephesiers, sondern auf ein und dieselbe Stelle seines Werkes sich beziehen. Schwierig ist nur zu sagen, welcher von beiden Autoren genauer und ob überhaupt einer von ihnen g a n z wörtlich mitgeteilt hat. Das meiste spricht offenbar zugunsten des Proklos. So zuerst, daß er in direkter Rede, Clemens nur in indirekter mitteilt. Ferner der Anfang bei Proklos, *τὶς γὰρ αὐτῶν κτλ.*, während bei Clemens das *πολλοὺς καὶ δοκησισόφους* offenbar nur aus dem dem Fragmente vorhergehenden Satz, auf welchen sich das *τὶς γὰρ αὐτῶν* bei Proklos zurückbezieht, herausgegriffen ist. Eine größere Schwierigkeit aber erregen die Worte *νόμοισι χρέεσθαι* bei Clemens. Wenn Clemens auch nur indirekt, selbst wenn er nur aus dem Gedächtnis anführte, wäre es immer höchst unwahrscheinlich, daß er hier ohne den eigenen Vorgang Heraklits von den „Gesetzen“ gesprochen haben sollte, anstatt des „großen Haufens der Lehrer“ (*διδασκάλων ὁμίλων*), wie es bei Proklos heißt. Gerade das Konkrete dieses Ausdruckes und besonders, daß er gegen die bereits betrachtete hohe Stellung zu verstoßen scheint, welche die Gesetze in der Anschauung des Ephesiers einnahmen, muß ihn schützen und es nicht leicht glaublich machen, daß ein Späterer auf ihn verfallen sein sollte.

In der Tat aber steht er durchaus nicht in einem wirklichen Widerspruch mit dem in dem obigen Fragmente bei Stobaeus dargelegten Ausspruch Heraklits vom Wesen der Gesetze. Auch da heißt es ja, man müsse festhalten

an dem Gemeinsamen aller, nicht nur wie die Stadt am Gesetz, sondern noch viel fester. Denn auch alle diese menschlichen Gesetze selbst würden nur genährt von dem einen Göttlichen etc. Eine so hohe Stellung auch dem Gesetze in diesem Fragmente eingeräumt ist, immer erscheint es auf das bestimmteste untergeordnet dem *ξυνὸν πάντων* und *ἓν θεῖον*, dem — miteinander identischen — Gemeinsamen aller und einem Göttlichen, durch welches auch die Gesetze erst ihren Bestand, ihre Geltung und Heiligung erhalten [1]).

Gesetze, welche dieser Bestimmung nicht entsprechen, welche dieses eine Göttliche und Allgemeine nicht in sich enthielten, konnten ihm überhaupt gar nicht als wirkliche Gesetze erscheinen (vgl. p. 583 sqq.). Es kommt hier nur derselbe Punkt in Betracht, den wir bereits bei der Lehre vom Erkennen (s. § 29) durchgenommen und entwickelt haben. Wie ihm die allgemeine Vernunft nicht die subjektive Einsicht und Vernunft aller, sondern die seiende Vernunft war, nach welcher das Weltall regiert wird, nämlich das Gesetz der prozessierenden Identität des Gegensatzes und seiner Wandlung und das Erfassen (die Auslegung) dieses einen die Welt konstituierenden Gesetzes, so ist auch in ethischer Hinsicht das Allgemeine nur eben dieses selbe ontologisch und objektiv Allgemeine, und nicht der Wille aller einzelnen, der Menge, die Heraklit von vornherein als uneinsichtig und vernunft-

[1]) Ganz deutlich tritt dieser Unterschied bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates, hervor, de diaeta I, p. 640, Kuehn.: *νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν· οὐ γινώσκοντες, περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν· τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν οὐδέποτε κατὰ τὸ ὡυτὸν ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει.*

los setzt. Es ist die genaue Erfassung dieses Punktes eines der wichtigsten Erfordernisse für die richtige Beurteilung und das zusammenhängende Verständnis heraklitischer Lehre.

Wie in der Hegelschen Philosophie die Gesetze gleichfalls aufgefaßt werden als die Realisation des allgemeinen substantiellen Willens, ohne daß bei dieser Bestimmung im geringsten an den formellen Willen der Subjekte und deren Zählung gedacht wird, so ist auch das Allgemeine Heraklits gleich sehr von der Kategorie der empirischen Allheit entfernt. Das heraklitische Allgemeine ist etwas, das nicht herausgezählt werden kann und ebenso dem Gedanken, dem Willen und der Ansicht *aller* einzelnen ganz fremd ist. Sein „Allgemeines" ist nicht ein aus der Übereinstimmung aller Resultierendes, sondern das *eine an und für sich Allgemeine*, die wahre Objektivität des Seins, sein spekulativer Begriff, der ihm allein *ist* und durch den allein alles andere sein Dasein hat. Deshalb finden wir denn auch so oft, wo er von diesem seinen Allgemeinen und Absoluten spricht, diesem ein bedeutungsvolles „*eins*" hinzugesetzt und es durch dasselbe von der Kategorie der empirischen Vielheit und Allheit abgeschieden. *Eins* ist das Weise, *eins* der Name des Zeus, *eins* das immer Auseinandertretende, *eins* die γνώμη, welche alles leitet, und auch die Gesetze endlich enthalten gleichfalls das „Gemeinsame aller", nicht als Produkt des Willens und der Ansicht der großen Menge, sondern *nur insofern* sie von dem „*einen Göttlichen*" erfüllt und genährt werden, das alles durchwaltet. Wie wir oben bereits sagten (p. 431/432), Heraklit hätte, wie er alle Menschen unvernünftig nannte, sie auch ebensogut alle in seinem Sinne *ungemeinschaftlich* nennen, sich aber und diejenigen, welche mit ihm das weltbildende

Gesetz begriffen und befolgten, als die allein gemeinschaftlichen hinstellen können, so sagt er in der Tat auch selbst bei Clemens (Strom. V, c. 14, p. 257, Sylb., p. 718, Pott.): „Νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός.“ „Gesetz ist es auch, dem Ratschlusse eines einzigen zu folgen,“ nämlich eines solchen, der jenes waltende Göttliche, das objektiv Allgemeine, erfaßt hat. Die Stellung, die Platon dem Philosophen zum Staat geben will, steht demnach ganz auf heraklitischer Grundlage und es begreift sich sehr wohl, wie Heraklit von den vom großen Haufen der Vernunftlosen (ἀξύνετοι) gemachten Gesetzen in dem wegwerfenden Sinne reden konnte, in welchem wir dies in jener Stelle des Clemens antreffen. Sie galten ihm sowenig überhaupt nur als wirkliche Gesetze, wie Kratylos vom falschen Namen zugeben will, daß er überhaupt noch ein Name zu nennen sei. Nicht aus den menschlichen Gesetzen als solchen war ihm das eine Göttliche, sondern aus diesem ontologisch-kosmologischen Gesetz waren ihm auch die staatlichen Gesetze abzuleiten.

Daher begreift sich auch leicht, wie Heraklit trotz seiner Verehrung des Allgemeinen, oder richtiger, gerade durch seinen Begriff vom Allgemeinen mit der ionisch-demokratischen Massenherrschaft in seiner Vaterstadt in den schärfsten Gegensatz treten mußte. Überhaupt ist nicht unbeachtet zu lassen, wie Heraklit, obwohl er einerseits gerade das Prinzip des ionischen Volkscharakters, das Prinzip der Bewegung wissenschaftlich auf den Schild erhebt, andererseits gerade durch den näheren Inhalt seines spekulativen Begriffes in einen scharf geschnittenen Widerspruch gegen den ionischen Charakter tritt. Auf vieles derartige, welches alles innerlich in einen und denselben Punkt zusammenläuft, haben wir schon gelegentlich aufmerksam gemacht, so z. B. seine Polemik gegen den Dio-

nysos-Kult, gegen die heitere ionische Lust des sinnlichen Daseins, gegen die Genesis und das Moment der Existenz überhaupt, womit denn auch die Erzählungen von seiner angeblichen Schwermut in einem engen, bereits aufgezeigten Zusammenhange stehen. Ganz ebenso wehrt sich in bezug auf seine staatliche Anschauung die streng objektive Substanz, das substantielle *eins*, dem er hingegeben und welches ebenso sehr sein ontologisches und kosmologisches als ethisches Gesetz bildet, gegen das Belieben der vielen Subjekte und die Herrschaft des *subjektiven Momentes* im Staate, eine Herrschaft der Menge, in der er nach ihrem Prinzip wie nach ihren Institutionen, z. B. dem Ostrakismus etc., nur die Praxis der ἰδία φρόνησις, der *willkürlichen* und von dem wahrhaft Allgemeinen abweichenden *besonderen* Vernunft der Menschen erblickt. Und gleichwohl war es gerade seine Philosophie, die bestimmt war, in Subjektivismus umzuschlagen, sich allmählich hiermit vom kleinasiatischen Schauplatz nach Athen zu ziehen und hier gerade die extremste Herrschaft des subjektiven Momentes, die sogenannte Ochlokratie herbeiführen zu helfen, nachdem sie das theoretische Prinzip derselben, „aller Dinge Maß ist der Mensch," ihr in der Philosophie vorausgeschickt und, wie Plato sagt, auch das *Unbewegte bewegt* hatte! —

Von dem Gegensatz aber, in welchem sich Heraklit selbst zu dem politischen Wesen seiner Stadt und seiner Mitbürger befand, haben wir noch bestimmte Nachrichten. Diogenes (IX, 2) erzählt, als ihn seine Mitbürger aufgefordert, Gesetze zu geben, habe er dies verweigert, weil die Stadt schon durch verderbliche Grundsätze beherrscht werde (διὰ τὸ ἤδη κεκρατῆσθαι τῇ πονηρᾷ πολιτείᾳ τὴν πόλιν). Und als er vor dem Heiligtum der Diana mit den Knaben Würfel gespielt und die Ephesier sich um ihr herum ge-

sammelt hätten, habe er gefragt: „Was wundert ihr euch, ihr Schlechtesten? Ist dies nicht besser, als mit euch die Stadt verwalten?" (*τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι.*[1]) Diogenes läßt ihn dann gar aus der Stadt auswandern und im Gebirge leben, Athenagoras endlich (leg. pro Christo p. 35) sogar aus seiner Vaterstadt verbannt werden, beides gewiß sehr unglaubwürdige Nachrichten. Jenes Mißverhältnis aber mit der Demokratie seiner Vaterstadt läßt sich nicht bezweifeln, und wir haben noch eine Stelle aus seinem Werke selbst übrig, die dasselbe in ebenso deutlichen als beredten Worten darlegt. Diogenes a. and. O. teilt uns dieselbe also mit: *„καθάπτεται δὲ καὶ τῶν Ἐφεσίων, ἐπὶ τῷ τὸν ἑταῖρον ἐκβαλεῖν Ἑρμόδωρον, ἐν οἷς φησιν· „„Ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀποθανεῖν πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν οἵτινες Ἑρμόδωρον ἑωυτῶν ὀνήϊστον ἐξέβαλον λέγοντες „Ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήϊστος ἔστω· εἰ δέ τις τοιοῦτος ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων."“* Cicero (Tuscul. Disp. V, 36) übersetzt diese Worte mit Auslassung des *ἡβηδόν* und des entsprechenden Gegensatzes *τοῖς ἀνήβοις — καταλιπεῖν* also: „Universos, ait, Ephesios esse morte multandos quod quum civitate expellerent Hermodorum, ita locuti sint „Nemo de nobis unus excellat; si quis exstiterit, alio in loco et apud alios sit." Auch Strabo (XIV, p. 642, Vol. V, p. 542, ed. Tschuk.) teilt die Stelle und wohl noch wörtlicher mit, indem er *φάντες* statt *λέγοντες* und *ἀπάγξασθαι* statt *ἀποθανεῖν*, endlich statt *εἰ δέ τις τοιοῦτος* die schon oft von uns bei Heraklit angetroffene ihm geläufige Wendung *εἰ δὲ μή* hat. Dies *ἀπάγξασθαι* findet sich auch in einer hierauf anspielenden Stelle des Jamblichos (de vit. Pyth. p. 173, T. I, p. 362,

[1]) cf. Plinius VII, 19.

ed. Kiessl.): „*Οὐ γάρ, καθάπερ Ἡράκλειτος γράψειν Ἐφεσίοις ἔφη τοὺς νόμους, ἀπάγξασθαι τοὺς πολίτας ἡβηδὸν κελεύσας, ἀλλὰ κτλ.*".[1]) Ebenso heißt es bei Stobaeus Serm. Tit. 38, p. 236, T. II, p. 80, ed. Gaisf. *ἐξ Ἐφέσου δὲ Ἑρμόδωρος, ἐφ' ᾧ καὶ Ἡράκλειτας, ὅτι ἔφυγεν, ἡβηδὸν ἐκέλευεν Ἐφεσίους ἀπάγξασθαι.*

Auch die Übersetzung Ciceros morte multandos deutet eher auf *ἀπάγξασθαι* als auf *ἀποθανεῖν*, welchem an und für sich nur mori entspräche und überhaupt muß es eher möglich erscheinen, daß das abstraktere *ἀποθανεῖν* anstelle jenes bestimmteren und konkreteren Ausdruckes getreten ist, als umgekehrt. Wir glauben daher, daß jene Änderungen aus Strabo zu akzeptieren und die Stelle demnach zu übersetzen ist: „Er schilt auch die Ephesier darüber, daß sie seinen Freund Hermodoros vertrieben, mit den Worten: „Den Ephesiern gebührt, wie sie erwachsen sind, allen, erwürgt zu werden, und den Unmündigen, die Stadt zu verlassen, ihnen, welche den Hermodoros, den Trefflichsten von ihnen, vertrieben haben, sagend: Bei uns soll keiner der Nützlichste (Trefflichste) sein, ist aber einer ein solcher, so sei er es anderswo und bei anderen."

Man sieht, daß Heraklit, trotzdem was wir noch von seiner *εὐαρέστησις* hören werden, weit entfernt war von

---

[1]) Kießling hat bereits gezeigt, daß diese von Schleiermacher, Menagius zu Diog. L. und Kuster für verdorben gehaltene Stelle es nicht ist. Aber auch seine Auffassung können wir nicht ganz teilen, sondern übersetzen einfach: „Und nicht in der Weise, wie Herakleitos sagte, daß er den Ephesiern Gesetze geben wolle, die Bürger mit Erreichung des Mannesalters gehenkt werden heißend, sondern mit vielem Wohlwollen und politischer Einsicht versuchten sie (die Pythagoräer), Gesetze zu geben.

jener Apathie, welche den ethisch-politischen Räsonnements der späteren Stoiker eine so tiefe Langweiligkeit einflößt. Es war Sturm in dieser Natur! — Unrecht aber hat Schleiermacher (p. 480) diese harte Äußerung Heraklits lediglich als einen durch den Eifer der Freundschaft hervorgebrachten Auswuchs aufzufassen. Sie bekunden vielmehr nur jenen Gegensatz, in welchen seine streng objektive Ansicht zu dem Geiste seiner Vaterstadt und dessen Äußerungen, wie nachgewiesen, notwendig treten mußte, und stehen mit seiner substantiellen Grundanschauung, statt ein bloßer Auswuchs zu sein, in engem und vernünftigem Zusammenhange. Dieser prinzipielle Gegensatz, der Schleiermacher entging, spricht sich auch deutlich in jenen Erzählungen aus, daß er verschmäht habe, der Stadt wegen des schlechten in ihr herrschenden Geistes Gesetze zu geben, Erzählungen, die, wenn sie auch nicht buchstäblich als wahr zu nehmen sind, doch immer zeigen, daß sich seine Verachtung der Ephesier nicht bloß auf die einzelne Handlung der Vertreibung seines Freundes beschränkt und gegründet hat. Auch übersieht Schleiermacher, daß der Ausspruch, welchen Heraklit den Ephesiern bei jener Austreibung in den Mund legt — (denn offenbar ist die Sache doch so zu fassen, daß die Ephesier jenen Grund der Verbannung des Hermodoros nicht wirklich und zwar auch nach Heraklit nicht öffentlich angegeben haben sollen[1]), sondern daß Heraklit nur damit darstellen

[1]) Bisher ist freilich die Sache immer noch (u. a. auch von Niebuhr, Röm. Gesch. II, 348 sqq., 2. Ausg.) so gefaßt worden, als berichte Heraklit nur die hierbei von den Ephesiern wirklich abgegebene Erklärung. Ich glaube jedoch, daß dies in der Stelle nicht gefunden werden kann, trotzdem daß es allerdings der ausgesprochene Zweck des Ostrakismus war, die Bürger von überwiegendem Einfluß, gleichviel, ob sich derselbe auf äußere oder auf geistige Eigenschaften stützte, zu be-

will, was die Ephesier *sich selbst* im stillen dabei gesagt, welchen Geist der Scheelsucht, der Willkür und des törichten, den Schlechten und Mittelmäßigen eigentümlichen Neides gegen das Bessere und Treffliche sie *objektiv* durch jene dieser inneren Quelle entflossene Handlung an den Tag gelegt hätten) — die markigste und klassischste Kritik und Darstellung der wirklichen Natur des antiken Ostrakismus ist, die uns das Altertum überliefert hat. Der Ostrakismus selbst wird hier von Heraklit — und wem fällt nicht hierbei die bekannte Anekdote von der Verbannung des Aristides ein! — auf den Satz: „Bei uns sei keiner der Nützlichste und Trefflichste und wenn es einer ist, so sei er es anderswo und bei anderen," als auf seine einfache Formel, als auf seine wahre Natur und Wesenheit reduziert, und durch die einfache Reduktion auf diese Formel gewaltiger und schla-

---

seitigen. Denn immerhin sollte er nur einen solchen Bürger treffen, der gefährlich schien „*durch seine Macht oder wegen der Furcht vor seinem Ansehen*" (*διὰ δυνάμεως καὶ ἀξιώματος φόβον* Thucyd. VIII, 73), nicht aber einen solchen, welcher gerade der „*Nützlichste*" *ὀνήιστος*, (ein Wort, welches Heraklit doch schwerlich hier umsonst gebraucht und welches wir deshalb auch durch diese seine erste und ursprüngliche Bedeutung übersetzen zu müssen geglaubt haben). Daß beides nicht unmittelbar identisch war, d. h. nicht *ausgesprochenermaßen* zusammenfiel oder zusammenfallen sollte, zeigt sich u. a. auch darin, daß der Verfasser der Andokideischen Rede es gerade unter den Gründen gegen den Ostrakismus aufzählt, es *könne sich* der Staat dadurch leicht des besten und nützlichsten Bürgers berauben. — Was auch die Ephesier bei der Verweisung des Hermodoros erklärt haben mögen — wenn sie überhaupt irgend etwas erklärt haben — Heraklit verändert ihnen jedenfalls die Worte dahin, daß *er* in diesen selbst den *Widersinn und die Unsittlichkeit* der Maßregel heraustreten lassen will.

gender kritisiert, als durch alle Gründe, welche der Verfasser der Andokideischen Rede aufbringt. Und dieser Ostrakismus mußte wieder Heraklit erscheinen als die konsequente Folge der Herrschaft der ihrer besonderen Verstandes-Willkür und ihrem Dünkel (der *ἰδία φρόνησις*) nachgehenden Menge, wogegen ihm die Unterordnung unter das eine, das eben das an und für sich Allgemeine ist, als das wahrhafte Gesetz der Natur und der Sittlichkeit erscheint. Heraklit aber brauchte nicht zu fürchten, sich selbst durch jenes absprechende Urteil über die Ephesier der besonderen Vernunft, der abweichenden, eigenen Ansicht schuldig zu machen. Vielmehr konnte er alle Ephesier insgesamt dieser *ἰδία φρόνησις* beschuldigen, weil sie sich an dem vergriffen, auf dessen Seite jenes eine und wahrhaft Allgemeine stand.

---

§ 40. Die Willkür. Das eigenwillige Gemüt. Das Negative und seine Konsequenz in der Ethik. Die Lust und die *εὐαρέστησις*. Der Mensch sein eigenes Schicksal. Die Naturnotwendigkeit und die Freiheit.

Wie ihm die *ἰδία φρόνησις* das theoretische Vertiefen des Individuums in seine eigene Einzelheit war, statt den allgemeinen Logos des Seins zu erfassen, so scheint er die ethische Betätigung dieser *ἰδία φρόνησις*, das praktische Festhalten des einzelnen an seiner Besonderheit und Eigenheit, mit *ὕβρις* bezeichnet und wie nicht anders zu erwarten, über alle Maßen perhorresziert zu haben. In diesem Sinne scheint uns das von Diogenes L. a. a. O. aufgeführte Fragment gefaßt werden zu müssen: „*ὕβριν*

χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν,“ „den Übermut muß man mehr löschen als eine Feuersbrunst.“ Denn die Auffassung Schleiermachers (p. 374), das Fragment beziehe sich auf seine strenge literarische Kritik seiner philosophischen Vorgänger und solle die Herbheit dieser Kritik rechtfertigen, scheint uns keinesfalls richtig [1]), ebensowenig aber auch die Bedeutung des Fragmentes eine abstrakt-politische im engeren Sinne des Wortes zu sein. Unter *ὕβρις* hier mit Schleiermacher die Anmaßung seiner Vorgänger, das Wahre erkannt haben zu wollen, zu verstehen, scheint untunlich, weil, abgesehen davon, daß nichts diese Vermutung unterstützt, die ursprüngliche Bedeutung von *ὕβρις* — und diese dürfte doch vor allem in Betracht kommen müssen — gar nicht eine bloß theoretische Stimmung des Geistes (wie Wissensdünkel und Anmaßung wäre) bezeichnet, sondern eine praktische, göttliche oder menschliche Rechte irgendwo

[1]) Dies sieht auch bereits Haase, welcher zu den Worten Xenophons de rep. Laced. c. 3, p. 93: *καταμαθὼν γὰρ τοῖς τηλικούτοις μέγιστον μὲν φρόνημα ἐμφύομεν, μάλιστα δὲ ὕβριν ἐπιπολάζουσαν* bemerkt: „Sequentia tamen manifesto de turpiore libidine intelligenda sunt, in qua saepe dicitur *ὕβρις*; pertinet hoc fragmentum Heracliti *ὕβριν χρὴ κτλ.*, quae verba neque de civium moribus intelligenda esse, neque etiam ita ut voluit Schleiermacherus, effici videtur loco Platonis legg. VIII, p. 835 e.: *νέοι μὲν νέαι τε εὐτραφεῖς εἰσὶ, πόνων τε σφόδρων καὶ ἀνελευθέρων, οἵ μάλιστα ὕβριν σβεννύασι, ἀργοί* videtur enim Plato in mente habuisse illum Heracliti locum et *ὕβριν* dixit eo quo ego statuo sensu: cf. ib. p. 837, et Phaedr. p. 250, e. et ibi Heind.“ So richtig diese Parallelen sind, so ist aber dennoch auch fleischliche Begierde ebensowenig der Grundbegriff der heraklitischen *ὕβρις*, sondern auch diese Bedeutung ist nur eine Folge des oben gegebenen Wurzelbegriffes derselben: die Praxis willkürlicher absoluter Gesinnung.

verletzende Überhebung des Individuums, hervorgegangen aus einem Übergewicht des geistigen oder körperlichen (z. B. durch Trunkenheit, sinnliche Triebe etc. hervorgerufenen) Persönlichkeitsgefühls im Menschen.

Jene Anmaßung seiner Vorgänger konnte Heraklit nur mit *οἴησις* bezeichnen, während *ὕβρις* die ethisch-religiöse Bedeutung einer frevelhaften Gesinnung hat. Eben deshalb aber erscheint es der ganz passende Ausdruck, um bei Heraklit das trotzige an sich festhaltende Fürsichsein des Individuums, insofern es zur praktischen Richtung und Gesinnung wird, zu bezeichnen [1]).

Als einen ähnlichen Tadel des eigenwilligen Herzens und seiner Begierden möchten wir auch ein anderes Fragment auffassen, in welchem Schleiermacher (p. 505) ein Lob der feurigen Natur des Mutes zu erblicken glaubt und welches uns in der Eth. Eudem. des Aristoteles (II, c. 7, p. 1223, B.) also mitgeteilt wird: *ἔοικε δὲ καὶ Ἡράκλειτος λέγειν εἰς τὴν ἴσχυν τοῦ θυμοῦ βλέψας ὅτι λυπηρὰ ἡ κώλυσις αὐτοῦ „„χαλεπὸν, γάρ φησι, θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται““* „Schwer ist es mit dem willkürlichen Gemüt zu kämpfen, denn es erkauft mit dem Leben.“ Daß *θυμός* hier soviel wie das begehrliche Gemüt, Trieb, Begierde, bedeutet, nicht aber der Ausspruch lobend zu nehmen und *θυμός* mit Mut zu übersetzen ist, dürften doch die dem Fragment vorausgeschickten Worte des Aristoteles über den Sinn, in dem Heraklit es gesagt habe, deutlich zeigen. Auch der Zusammenhang, in welchem Aristoteles noch einmal (Polit. V, 11, p. 1315, B.) das Fragment anführt, stimmt hiermit überein: *διὸ μάλιστα ευλαβεῖσθαι δεῖ*

[1]) So faßt auch bereits Brandis, Geschichte der griechischen Phil. I, p. 181, das Fragment.

τοὺς ὑβρίξεσθαι νομίζοντας .... ἀφειδῶς γὰρ ἑαυτῶν ἔχουσιν οἱ διὰ θυμὸρ ἐπιχειροῦντες, καθάπερ Ἡράκλειτος εἶπε, χαλεπὸν φάσκων εἶναι θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι. Auch die Weise, in der Plutarch (amat. p. 755, E., p. 29, Wytt.) auf die Sentenz anspielt, scheint dies zu bestätigen: *ἔρωτι γὰρ μάχεσθαι χαλεπὸν, οὐ θυμῷ, καθ' Ἡράκλειτον· ὅ, τι γὰρ ἂν θελήσῃ καὶ ψυχῆς ὠνεῖται καὶ χρημάτων καὶ δόξης.* Plutarch meint: von der Liebe könne der Satz noch weit mehr ausgesagt werden als von dem *θυμός*, von dem Heraklit ihn ausgesagt habe, und in der Tat wird gerade an diesem Orte die Liebe als eine eigenwillige, die Vernunft gefangen nehmende und verblendende Macht dargestellt. — Auch die Weise, in welcher bei Aristoteles zum dritten Male (Eth. Nic. II, c. 2, p. 1105) das Diktum angeführt wird, gibt keinen Anlaß, an seinen lobenden Zusammenhang bei Heraklit zu glauben: *ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἡδονῇ μάχεσθαι ἢ θυμῷ, καθάπερ φησὶν Ἡράκλειτος.* Und gerade bei diesen beiden, Aristoteles und Plutarch, kann etwas darauf ankommen, in welchem Zusammenhang sie eine Sentenz Heraklits anführen, weil sie sein Werk selbst gehabt haben und nicht wie so viele andere aus Zitaten zitieren[1]).

Plutarch erwähnt den Ausspruch noch an zwei Orten, zuerst de Ira cohib. p. 457, D., p. 867, Wytt.: ... *κατὰ θυμοῦ τρόπαιον, ᾧ χαλεπὸν εἶναι διαμάχεσθαί, φησιν Ἡράκλειτος, ὅτι γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται* und im Coriolan. p. 224: *μαρτυρίαν ἀπέλιπε τῷ εἰπόντι θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὃ γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.*

Am wörtlichsten aber, wie auch Schleiermacher annimmt, führt Jamblichus (Protrept. ed. Kiessling p. 334)

---

1) Auch Brandis a. a. O. übersetzt das Fragment ohne weiteres „doch schwer ist es gegen die Willkür streiten" und geht somit von der obigen Ansicht aus.

die Sentenz an: *μάρτυς τοῖς λεχθεῖσιν Ἡράκλειτος· „θυμῷ γάρ φησι μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ τι γὰρ ἂν χρήζῃ γίγνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται.“*

„Ein Zeuge für das Gesagte ist Heraklit. Denn schwer, sagt er, ist es mit der Gemütswillkür zu kämpfen; denn wovon sie begehrt, daß es sei, das erkauft sie mit dem Leben.“ Gerade aber die praktische Bedürftigkeit und Begehrlichkeit, welche in dem *χρήζῃ* liegt, zeigt, daß hier unter *θυμός* die begehrlichen Triebe und das willkürliche subjektive Wollen des Menschen verstanden ist.

Dieses subjektive Wünschen und Wollen der Menschen erschien aber Heraklit grundsätzlich verkehrt und mußte ihm aus einem prinzipiellen Grunde so erscheinen.

Denn die Menschen wünschen in allen Sphären das Negative sich ab- und fernzuhalten, da sie nicht begreifen, gerade nur in der Vermittlung mit dem Negativen und dem Gegensatze ihr Dasein zu haben. Eben weil sie aber überall das Negative, diesen Gegensatz gegen ihr eigenes Dasein ausschließen wollen und darin ihre Erhaltung und ihr Wohl erblicken, mußten sie Heraklit ganz ebenso scheinen das für sie Verderblichste zu wünschen, wie Homer nach ihm mit der Fortwünschung des Streites aus den Reihen der Götter und Menschen den kosmologischen Weltuntergang unwissentlich herbeigewünscht hatte. Jener kosmologische Gedanke Heraklits und dieser ethische ist nur einer, und Heraklit selbst hat ihn auf dem ethischen Felde in einem vielleicht nicht geringen Umfang ausgeführt, wie noch das Fragment bei Stobaeus (Serm. III, p. 48, T. I, p. 100, ed. Gaisf.) zeigt: *„Ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν, οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν“* — „den Menschen wäre nicht bes-

ser, daß ihnen werde, was sie wollen. Krankheit macht erst die Gesundheit angenehm und gut, Hunger die Sättigung, Ermüdung die Ruhe."

Die innere Einheit dieses Gedankens in seiner kosmologischen und seiner ethischen Wendung ist aufs deutlichste ausgesprochen in der Stelle des platonischen Theaetetos (p. 153, p. 80 sqq., Stallb.), wo Sokrates, nachdem er eben die Theorie des ewigen Werdens auf Herakleitos selbst zurückgeführt hat, fortfährt: auch das seien Beweise für diese Theorie *ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία* „daß allemal die Bewegung jenes scheinende Sein und das Werden veranlaßt, das Nichtsein aber und den Untergang die Ruhe." Denn das Warme und das Feuer, welches wieder alles andere erzeugt und durchwaltet (*τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει*) würde selbst erzeugt durch Bewegung und Reibung, auch das Geschlecht der Lebenden selbst entsproß denselben Ursachen, ebenso werde der Zustand des Körpers durch Ruhe und Trägheit zerrüttet, durch Leibesübung und Bewegung aber wohl erhalten; ebenso werde die Seele selbst durch Lernen und Fleiß, welches Bewegungen sind, kenntnisreich und wohlerhalten und besser (*γίγνεται βελτίων*), durch die Ruhe aber, welche in Gedankenlosigkeit und Trägheit besteht, lerne sie nicht nur nichts, sondern vergesse auch noch das Gelernte, die Bewegung sei also das Gute für Körper und Seele und umgekehrt. Auch mit den Windstillen verhalte es sich ebenso, und kurz, überall bewirke die Ruhe Fäulnis und Zerstörung, das Gegenteil aber Erhaltung (*ὅτι αἱ μὲν ἡσυχίαι σήπουσι καὶ ἀπολλύασι, τὰ δ' ἕτερα σώζει*).

Die heraklitische Bewegung aber ist, wie sich erwiesen

hat und wie auch Platon im Anfang der Stelle hinreichend klar ausspricht, nichts anderes als Vermittlung mit dem Negativen, prozessierende Identität des absoluten Gegensatzes, so daß wir hier ganz denselben Gedanken und seine Folgerungen wie in dem letzten Fragment Heraklits vor uns haben, in welchem nur noch die Reflexion auf die dieses Verhältnis, welches die Quelle alles Bestehens, alles Guten und selbst alles Angenehmen bildet, verkennende und sich selbst das Schlimmste wünschende Kurzsichtigkeit der Menschen hinzukommt.

Dieselbe ihre Bestimmung verkennende, das Negative ausschließen und sich als beharrliches Sein erhalten wollende Kurzsichtigkeit der Menschen wird in ihrer umfassendsten Weise in jenem bereits früher erörterten Fragmente kritisiert, daß die Menschen stets leben wollen, während sie doch geboren sind, um den Tod zu haben, und Kinder hinterlassen, um gleichfalls den Tod zu haben, um wie wir selbst diese Schicksalsschuld zurückzuzahlen, die wir von unseren Voreltern erhalten haben, den Tod, der aber gerade die Ausruhe (*ἀνάπαυλα*) ist von dem Mühsal des im unausgesetzten Kampf bestehenden Lebens [1]).

Vor diesem ethischen Standpunkt, welchem selbst das sinnlich Angenehme, wie Heraklit am Beispiel der Gesundheit und Krankheit, des Hungers und der Sättigung, der Ruhe und Ermüdung zeigt, nur in der *Spannung des Gegensatzes* und in der *Bewegung seiner Überwindung* besteht, konnte freilich die *Lust* im gewöhnlichen Sinne keinen Bestand haben. Wenn die Lust gerade in dem Affekte besteht, mit welchem der Mensch einem *bestimmten* Zustande hingegeben ist und ihn

[1]) Es muß hier auf die Erörterung Bd. I, p. 232 sqq. zurückverwiesen werden.

festhalten will, so ist jetzt, wo selbst die Luft und der Genuß sich nur als die Vermittlung der *entgegengesetzten* Zustände[1]) und als die Überwindung dieser Spannung erwiesen hat, notwendig an die Stelle jenes affektvollen Hingebens an einen einseitigen und bestimmten sinnlichen Zustand ein anderes Verhalten der Seele getreten; eine Stimmung der Seele, durch welche sie, da sie die *entgegengesetzten* Seiten jedes Zustandes, Hunger und Sättigung, Müdigkeit und Ruhe etc. als sogar zu ihrer sinnlichen Befriedigung *gleich notwendig* begreift, sich auch zu *beiden* entgegengesetzten Seiten mit *gleicher Billigung* verhält, eben deshalb aber auch im Sinnlichen aus der Herrschaft, mit welcher früher der Affekt sie fesselte, sich in einen affektlosen Zustand theoretischer Betrachtung und *spekulativen Wohlgefallens* an den verschiedenen sinnlichen Zuständen erhoben hat.

Es ist also im innersten Wesen der heraklitischen Philosophie begründet und schon deshalb über allen Verdacht erhaben die Nachricht, die uns Theodoretos (T. IV, p. 984, ed. H.) von Heraklit gibt, er habe „an die Stelle des Vergnügens die *Billigung* gesetzt," *„ἀντὶ γὰρ τῆς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέθεικεν".*[2]) Wenn Theodoretos hinzufügt, er habe aber die Beschaffenheit dieser *εὐαρέστησις*

---

[1]) Es ist daher auch die *ethische* Bedeutung, welche das heraklitische Diktum vom Kriege hat, von selbst klar. Man vgl. zu den Ausführungen im Bd. I, p. 173 sqq. noch den Bericht des Chalcidius im Tim. p. 396, Meurs.: Proptereaque Numenius laudat Heraclium (l. Heraclitum) reprehendentem Homerum qui optaverit interitum ac vastitatem malis vitae quod non intelligeret mundum sibi deleri placere.

[2]) Vgl. E. Petersen: Ein mißverstandenes Wort des Heraklit. Homer 14, 304.

nicht erklärt (*τὸ δὲ ταύτης ποῖον οὐ δεδήλωκε*), so wollen wir dem Berichterstatter gern glauben, daß er sich über die Bedeutung derselben bei Heraklit nicht klar geworden, auch daß Heraklit, wie denn schulmäßiges Definieren überhaupt nicht bei ihm zu suchen ist, keine Definitionsformel für sie gegeben hat. Ihre reale Explikation aber, die sich uns ergeben hat, mußte sich überall vorfinden, wo Heraklit von dem Verhalten der Menschen zu den Schicksalen und Zuständen des Lebens sprach. In diesem billigenden Wohlgefallen mußte ihm die Übereinstimmung des Menschen mit seiner Bestimmung bestehen.

Der Mensch, der diese *εὐαρέστησις* in sich hergestellt hat, hat auch in ethischer Beziehung jene aufs kosmologische Ganze sehende göttliche Intelligenz verwirklicht, von welcher uns der Scholiast (s. Bd. I, p. 173 sqq.) nach Herakleitos sagte, daß ihr alles schön und gerecht und nur den Menschen das eine gerecht und das andere ungerecht sei. — Wenn das Schicksal, die *εἱμαρμένη* (s. oben § 17), die Verknüpfung des Seins und der Negativität ist, durch welche jedes einzelne gesetzt und aufgehoben wird, so ist die *εὐαρέστησις* das diese notwendige Verknüpfung von Sein und Nichtsein begreifende und ihr entsprechende Verhalten.

Diese ethische *εὐαρέστησις* ist aber nur möglich auf der Grundlage eines das Universum in seiner Wahrheit als ein System der Negativität begreifenden und als letzte Spitze und Gipfel dieses sich selbst und die Vernünftigkeit des Negativen erfassenden Erkennens. Nur diese sich selbst und die Welt in ihrer Identität und Wesenheit als Prozeß und allgemeines Werden erfassende und sich deshalb dem Allgemeinen hingebende Seele ist die göttliche Gesinnung und Einsicht, welcher gegenüber die menschliche steht, die ihr eigenes Wesen und das

Göttliche gleich sehr verkennend sich und die Außenwelt für Seiendes und einzelnes hält.

Dieser Gegensatz ist es, welcher dem von Origenes aus Celsus VI, p. 638 u. 639 a., ed. de la Rue) mitgeteilten Fragmente zugrunde liegt: *„καὶ ἐκτίθεταί γε Ἡρακλείτου λέξεις, μίαν μὲν ἐν ᾗ φησιν „„ἦθος γὰρ ἀνθρωπεῖον οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει““*, „menschliche Gesinnung hat nicht Erkenntnis, göttliche aber hat sie.“ Das andere daselbst unmittelbar darauf mitgeteilte Fragment: *„ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅκωςπερ παῖς πρὸς ἀνδρός“* „Ein törichter (unmündiger) Mann hört soviel auf den Dämon, wie ein Kind auf einen Mann,“ macht dies durch den schön gewählten Vergleich noch klarer.

Denn wie der erwachsene Mann nur die eigene zur Erkenntnis seines inneren Wesens gelangte Vernunft des Kindes darstellt, auf deren Stimme aber das sein Wesen noch nicht erfassende Kind eben darum noch nicht achtet, so ist auch die Stimme des Dämon nur das mündige, sich selbst erkennende Wesen des Mannes; sie ist nur die Stimme der zur Erkenntnis des eigenen Wesens gelangten menschlichen Vernunft, die in dem vorigen Fragmente die „göttliche Gesinnung“ genannt wurde, eine Stimme, welche aber der gewöhnliche, der Erkenntnis seines eigenen Wesens und des Wesens der Welt als des absoluten Prozesses nicht teilhaftige und darum nicht mündige Mensch nicht vernimmt. Die Analogie mit dem p. 188 sqq., 636 angeführten Bericht läßt dies noch klarer hervortreten. Wie das Kind sich auch physisch dadurch vom Manne unterscheidet, daß es sich selbst noch nicht hervorzubringen vermag, wie Heraklit von dem Zeitpunkte, wo diese Fähigkeit des Sichselbsthervorbringens mit der Samenabsonderung eintritt, das vollendete Sein des Men-

schen datiert und gleichzeitig auch die Fähigkeit des Verständnisses des Guten und Bösen eintreten läßt, so ist der unmündige und kindische Mann derjenige, der sein eigenes Wesen g e i s t i g nicht hervorzubringen und zu erfassen vermag.

Das *δαίμων* im Fragmente in dieser anthropologischen Bedeutung hier aufzufassen, dazu berechtigt endlich noch ein schönes Fragment, in welchem Heraklit, alle religiöse Dämonologie geradezu auflösend und negierend [1]), für das m e n s c h l i c h e I n n e r e alles d a s in Anspruch nimmt, was in der religiösen Anschauung den Dämonen und ihrer Leitung zugeschrieben wurde; ein Fragment, welches auch die Lebensschicksale des Individuums als dieselbe Sichselbsthervorbringung und Selbstverwirklichung im Ethischen ausspricht, wie die Zeugung sie im Physischen darstellt, und welches uns hierdurch zugleich hinreichend deutlich zeigt, welche Stellung die *εἱμαρμένη* bei Heraklit im Unterschiede von den Stoikern zu den H a n d l u n g e n des Subjektes einnimmt. Das in Rede stehende Bruchstück lautet bei Alex. Aphrod. (de fato VI, p. 16, ed. Orelli u. ib. p. 154 ex libr. II, de anima): *„ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων“ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τούτεστι φύσις.* „D i e G e s i n n u n g i s t d e m M e n s c h e n s e i n D ä m o n.“ Ebenso bei Stobaeus (Serm. T. 102, p. 559, T. III, p. 306, Gaisf.): *Ἡράκλειτος ἔφη, ὡς ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*, und mit einer ganz kleinen Veränderung bei Plutarch [2]): *καὶ Ἡράκλειτος „ἦθος ἀνθρώπου δαίμων.“* Plutarch versteht diesen Ausspruch sehr richtig, wenn er ihn mit dem Verse Menanders zusammenstellt: *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός.* Die von Alex. Aphrod. gegebene Interpretation *τούτεστι φύσις* ist den Worten nach gleichfalls nicht un-

---

[1]) cf. oben Bd. I, p. 472 sqq.

[2]) Quaest. Plat. p. 999, E., p. 68, Wytt.

richtig, ebensowenig wie die Schleiermachersche Übersetzung des Fragmentes selbst: „des Menschen Gemüt ist sein Geschick." Wohl aber ist die Schleiermachersche (p. 503, 504) Auffassung desselben unrichtig, die er auf die in den vorhergehenden Worten [1]) des Aphrodisiers gegebene Erklärung stützt, als habe Heraklit das individuelle Gemüt des Menschen selbst zu einer unfreien Naturbestimmtheit machen wollen.

Vielmehr ist der Gedanke des Fragmentes eben kein anderer als der, das sonst der Lenkung höherer Mächte und Dämonen [2]) zugeschriebene Schicksal des einzelnen

---

[1]) Sie lauten: *κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὕροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γινομένας ἑκάστῳ τὰς τὲ προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους*, und bald darauf: *ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γὰρ ταῖς φυσικαῖς κατασκευαῖς τε καὶ διαθέσεσι τάς τε πράξεις καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς καταστροφάς αὐτῶν ἀκολούθους ἰδεῖν ἐστί. Τῷ μὲν γὰρ φιλοκινδόνῳ καὶ θράσει φύσει βίαιός τις καὶ ὁ θάνατος.* Wenn Schleiermacher sagt: „*δαίμων* bedeutet hier ohne Zweifel dasselbe, was sonst *εἱμαρμένη*", so entlehnt er dies gleichfalls, ohne ihn anzuführen, dem Aphrodisier, der nach den letztangeführten Worten fortfährt: *αὐτὴ γὰρ ἡ τῆς φύσεως ἱεμαρμένη.* Die Frage ist aber gar nicht, was *δαίμων* hier bedeute, der selbstredend nichts anderes als das im religiösen Glauben von dem Dämon gelenkte und so mit ihm identische Schicksal bedeuten kann, sondern höchstens, was Heraklit unter *ἦθος* hier verstand und worauf er also das einzelne menschliche Schicksal in letzter Instanz zurückführt; ob, wie Schleiermacher meint, auf eine unfreie, in der natürlichen und partikularen Beschaffenheit des einzelnen wurzelnde Bestimmtheit, oder auf die Freiheit der menschlichen Gesinnung und die Erkenntnis seines eigenen Wesens. Zur Stelle des Aphrodisiers vgl. Blümner, Schicksalsidee des Aeschylos p. 166.

[2]) Vgl. Wyttenbach in Bibl. Crit. Part. IX, p. 16 sqq. und ed. Platonis Phaedr. p. 289.

der Freiheit des menschlichen Innern und seiner Erkenntnis, der Gesinnung (wie ἦθος zu übersetzen ist) zu vindizieren und auch den Lebenslauf und das Lebenslos des Individuums als seine eigene Hervorbringung und Sichselbstdarstellung aufzuzeigen.

Dies bestätigt sich außer dem obigen Zusammenhange und der Auffassung Plutarchs, die sich in der erwähnten Verbindung des Ausspruches mit dem Verse Menanders darlegt, einstweilen hinreichend durch den Gebrauch, den noch die späteren Stoiker von diesem δαίμων machen. Denn obgleich sich bei diesen, zum Unterschied von Heraklit, auch in bezug auf die Schicksale des Individuums eine fatalistische Anschauung entwickelt hatte, drängt sich selbst noch bei ihnen bei näherer Betrachtung, oft recht deutlich im gründlichen Widerspruch zu ihren eigenen Sentenzen, diese ihnen von Heraklit übermachte Auffassung des Dämon als der Vernunft und Erkenntnis des Individuums hindurch. So z. B. bei Marc. Anton. lib. II, § 27: „Derjenige lebt mit den Göttern, welcher beständig seine Seele mit dem ihm Bestimmten befriedigt zeigt und dasjenige vollbringt, was der Dämon will, welchen Zeus als einen abgerissenen Teil seiner selbst (ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ) einem jeden zum Vorsteher und Leiter gab; es ist aber dieser (Dämon) die Vernunft und Erkenntnis eines jeden (οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος)." Vgl. hiermit ib. II, § 13, III, § 12 u. 16. V, § 10 und besonders die in den Noten von Gataker z. d. o. angeführten Stellen.

Unsere Auffassung des Fragmentes bestätigt sich aber auch in, wie uns dünkt, sehr entscheidender Weise durch andere Aussprüche Heraklits. Denn dieselbe Protestation gegen die Anschauung der Schicksale des Individuums als

an die Naturbestimmtheit gebunden, dieselbe Vindikation der menschlichen Freiheit und Erkenntnis als der allein maßgebenden und bestimmenden Instanzen für die menschlichen Lose spricht sich auch in der leidenschaftlichen Polemik Heraklits gegen die Astrologie aus, gegen den Glauben an irgendwelchen Einfluß der Gestirne oder höherer Mächte überhaupt auf das Schicksal des Menschen.

Sehr richtig bemerkt ein geistreicher moderner Naturforscher, von dem innersten Grunde der Astrologie im Altertum sprechend[1]: „Auf dieser Kindheitsstufe der Menschheit fielen Religion, Astronomie und Astrologie in eins zusammen. Astronomie war Erkenntnis Gottes, Astrologie Glauben an göttliche Vorsehung. Daß hier die Frage nach der Entstehung der Astrologie, nach ihrer Berechtigung eine ganz müßige ist, ergibt sich von selbst. Die Gestirne waren die Götter, ihre Strahlen die Boten ihres himmlischen Willens. Sie deuteten nicht des Menschen Schicksal, nein, sie selbst bestimmten und lenkten es."

Allein nicht bloß durch diesen inneren Zusammenhang von Dämonologie und Astrologie enthält die Protestation, die Heraklit der Astrologie entgegensetzt, eine Negation und Auflösung der Dämonologie überhaupt in sich. Vielmehr ist vorzüglich die Weise und der Umfang seines Angriffes auf dieselbe zu beachten. Er greift sie nicht insofern an, als sei nur den Göttern, nicht den Gestirnen, jener Einfluß zuzuschreiben; er greift sie auch nicht insofern an, als sei jener göttliche Einfluß zwar vorhanden und könne nur aus den Gestirnen nicht erkannt werden. Er negiert vielmehr dabei auf das entschiedenste jede fatalistische Anschauung in bezug auf die Taten und Hand-

---

[1]) Schleiden, Studien, p. 226; vgl. Roeth, Äg. Glaubensl. p. 171 sqq. nota 249 sqq.

lungen des Individuums überhaupt, er negiert auf das entschiedenste die Annahme eines jeden göttlichen oder natürlichen Einflusses auf das menschliche Innere, auf sein Wollen und Erkennen, wie er andererseits nur aus diesem heraus das menschliche Los sich gestalten und bestimmt werden läßt. Es ist ferner dabei zu bemerken, mit welchem leidenschaftlichen Haß Heraklit die astrologische und fatalistische Anschauung überhaupt verfolgt, mit welchem Eifer er selbst die unschuldigsten, oft nur in poetischen Bildern bestehenden leisen Andeutungen derselben bei den größesten Dichtern hervorsucht und welchen schonungslosen, zermalmenden Tadel er darüber ausspricht, Dinge, die eben nur möglich und erklärlich sind, wenn jene Ansicht seiner eigenen Weltanschauung in ihrer innersten Wurzel diametral gegenüberstand. Wir beginnen die hierher gehörigen Zeugnisse mit dem Bericht des Scholiasten zu Homers Il. 18, v. 261. Homer sagt daselbst von Polydamas:

Ἕκτορι δ' ἦεν ἑταῖρος, ἰῇ δ' ἐν νυκτὶ γένοντο."

Hektors Freund, auch wurden in einer Nacht sie geboren,
Er durch Worte berühmt, er dort durch Kunde des Speeres."

(Nach Voß.)

„Wie können[1], sagt der Scholiast, zwei in einer Nacht Geborene so sehr voneinander abweichen, da doch die Einwirkung (*τῆς συμπαθείας*) der Himmlischen auf beide

---

[1]) Schol. in Iliad. ed. Bekker. p. 495, b. 5: „— — *Ἡράκλειτος ἐντεῦθεν ἀστρολόγον φησὶ τὸν Ὅμηρον καὶ* (dies für den Sinn wesentliche *καί* fehlte in der Villoisonschen Ausg.) *ἐν οἷς φησὶ „μοῖραν δ' οὔτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλὸν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται*" (Iliad. 6,

sich gleich verhält? Der Unterschied für die Geborenen liegt aber nicht nur in der Nacht, sondern auch in der Bestimmtheit der Stunde. Herakleitos nennt deshalb (sc. wegen dieses Verses, *ἐντεῦθεν*) den Homer einen Astrologen und auch wegen der anderen Verse (*καὶ ἐν οἷς φησί*):

„Doch dem Verhängnis entrann niemand von den Sterblichen mein' ich,
Edeler sowie Geringer, nachdem er einmal gezeugt ward."

(Nach Voß.)

Man sieht aus diesem Bericht, wie die Benennung „Astrologie" von Heraklit als ein Stich- und gleichsam Schimpfwort gebraucht wurde, welches er auf Homer, diesen auf seine Konsequenz hindrängend, wegen zweier Stellen anwendet, von denen die zweite kaum wirklich astrologische, sondern nur fatalistische Anschauung überhaupt bekundet, und die erstere an und für sich nur das Faktum der in einer Nacht stattgehabten Geburt beider Männer erwähnt. Aber diese bloße Zeitbestimmung der Geburt erscheint dem Eifer Heraklits schon als unfreies astrologisches Unwesen, woraus sich übrigens beiläufig ergibt, wie allgemein verbreitet damals die Horoskopstellung und Bestimmung der menschlichen Schicksale aus der Zeit der Geburt sein mußte. —

Denselben Tadel sprach er auch über Hesiod aus bei Plutarch[1]: *„εἴ τε μή, ὀρθῶς Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ*

---

488). Dasselbe, aber in einer mißverstehenden Wendung, sagt Eusthat. ad l. l. Vol. IV, p. 67, ed. St. Die Vermutung des Fabricius, es sei hier Herakleitos der Grammatiker gemeint, hat schon Schleiermacher p. 345 gut zurückgewiesen.

[1]) Camill. I, 137, F., 138, B., Fragm. XXX, p. 863, Wytt.

ὡς ἀγνοοῦντι, φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν", „wenn aber nicht, so hat Herakleitos mit Recht den Hesiod getadelt, wie einen, der nicht wisse, daß jedes Tages Natur nur ein und dieselbe sei," einen Tadel, den schon Schleiermacher durch die eben angezogene Stelle der homerischen Scholien erklärt. Wenn aber Schleiermacher meint, daß sich die breitgedruckten Worte sehr einer wörtlichen Anführung nähern, so ist dies nicht ganz in dem Grade der Fall, wie er zu glauben schien, wie das echte, obwohl in lateinischer Übersetzung, hierüber noch vorhandene Fragment Heraklits beweist. Vor der Anführung desselben müssen wir jedoch noch eines Berichtes des Diogenes erwähnen über einen mit unvergleichlicher Heftigkeit und Bitterkeit geäußerten Tadel, den Heraklit über Homer sowohl als über den Dichter Archilochus ausgesprochen hat: „τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως (Diog. L. IX, 1). „Homer aber, sagte er, verdiene aus den Versammlungen zu den öffentlichen Kampfspielen hinausgeworfen und mit Ruten gepeitscht zu werden und Archilochus gleichfalls." Da Diogenes nicht sagt, worauf Heraklit dieses so harte Urteil gründete, so ist über den mutmaßlichen Grund hin und her vermutet, aber das nahe genug liegende Richtige nach unserer Meinung immer verfehlt worden. Schleiermacher (p. 345) scheint geneigt, anzunehmen, dies beziehe sich auf den schon früher (s. § 4) besprochenen Tadel des Homer, weil dieser den Streit aus den Reihen der Götter und Menschen hinwegwünschte, gesteht jedoch selbst, dies bleibe „zweifelhaft wegen des hier mit Homer in Verbindung gesetzten Archilochos." Richtig ist das von Schleiermacher in den letzten Worten selbst herausgefühlte Kriterium, jener Tadel müsse

sich auf einen, dem Homer und dem Archilochos gemeinschaftlichen Punkt bezogen haben, da sonst Diogenes ohne die größte Gewalt unmöglich so wie er dies tut, Heraklit beide in dasselbe Urteil hätte zusammenfassen lassen können; aber eben deshalb ist es gar nicht zweifelhaft, daß die erste von Schleiermacher geäußerte Vermutung [1]) unrichtig ist. Nach jenem evidenten Kriterium bezieht sich jenes Verdammungsurteil vielmehr offenbar auf folgendes: Homer sagt (Odyss. 18, 135):

„τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε".

„Denn so ändert der Sinn der sterblichen Erdbewohner
So wie die Tag' her führet der waltende Vater vom Himmel."
(Voß.)

Ganz ebenso hatte aber auch Archilochos gesagt [2]):

„τοῖος ἀνθρώποισι θυμὸς Γλαῦκε Λεπτίνεω πάϊ,
γίνεται, ὁκοίην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγει."

„Ein solcher ist der Sinn der Menschen, wie der Tag ist, den ihnen Zeus herbeiführt." Gegen diese in ihrer Konsequenz die Unterschiede menschlicher Handlungen

---

[1]) Noch unrichtiger ist die Auffassung von H. Ritter (p. 72), es beziehe sich dieser Tadel auf die „herumschweifende Einbildungskraft der Dichter, besonders wenn sie sich vermaß, die Entstehung der Welt nach ihren luftigen Bildern erklären zu wollen," eine Vermutung, in der Ritter übrigens nur dem von Heyne im dritten Exkurse zum 23. Buch der Iliade Gesagten (Ilias ed. Heyne T. VIII, p. 570) folgt.

[2]) cf. Suidas s. v. *Πυρρώνιοι* und Archilochi Reliqu. coll. Ignat. Liebel p. 120 sqq. und Fragm. XI, ap. Gaisf. Poett. Minor. Graec. III, p. 96 sqq. ed. Lips. Über jene Verse des Homer siehe die Diatribe von Casaubonus, Lond. 1658.

und Gesinnungen der Naturbestimmtheit unterordnende und so die menschliche Freiheit aufhebende Ansicht erhob sich Heraklit mit dem schönen und energischen Ausspruch: „Jeder Tag ist dem anderen gleich,“ leugnend somit, daß in der sich ewig gleichen Natur der Zeit und der Tage der Unterschied für die Gesinnungen und Handlungen des Menschen liegen könne und denselben vielmehr auf das menschliche Innere als solches zurückführend. Denn wörtlich so ist uns das bisher übersehene Fragment erhalten bei Seneca ep. 12, T. III, p. 33, ed. Bipont., obwohl Seneca selbst es höchst flach auffaßt: „Ideo Heraclitus cui cognomen Scotinon fecit orationis obscuritas: Unus, inquit, dies par omni est.“ Hoc alius aliter accepit; dixit enim parem esse horis, nec mentitur“ [1]).

Und eben weil jene fatalistische Anschauung in ihrer Konsequenz jede menschliche Selbständigkeit und somit die Wurzel aller menschlichen Tüchtigkeit aufhebe, scheint Heraklit, konsequent noch in der Übertreibung, gemeint zu haben, daß Homer und Archilochos aus den öffentlichen Spielen, als aus denjenigen Orten, wo sich die menschliche Tüchtigkeit in ihrer hellenischen Auffassung entfalten und gefeiert werden sollte, hinausgeworfen zu werden verdienten.

Denn wer noch nicht von selbst überzeugt sein sollte, daß jenes von Heraklit gegen Homer und Archilochus geschleuderte Verdammungsurteil in der Tat auf nichts anderes als die angeführten Verse beider Dichter geht, der beachte nur, um sich diese Überzeugung zu verschaf-

---

[1]) Weit besser als in dieser Seneca keine Ehre machenden Erklärung ist das Diktum von Plutarch verstanden, wenn er es oben p. 675 interpretierte *φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν.*

fen, wie Sextus Empirikus in dem Buche gegen die Astrologen[1]) die Meinung der Astrologen und Chaldäer von dem Zusammenhang des Irdischen mit dem Himmlischen und die Veränderungen des ersteren durch den Einfluß dieser Potenzen gerade in jene von uns angeführten homerischen Verse zusammenfaßt; wie ferner derselbe Sextus (ib. VII, 128) Homer und Archilochos wegen eben dieser Verse als einer Meinung hierüber zusammenstellt[2]), wie ferner auch Diog. L. IX, 71, obwohl in entsetzlich ungeschickter Weise, Archilochos durch eben diese Verse mit Homer in Verbindung bringt, indem er beide deshalb zu Skeptikern und Pyrrhonianern macht (!) endlich aber, wie Sextus wieder an einer anderen Stelle (Pyrrh. Hypoth. III, 244) diese Verse Homers denen entgegensetzt, welche annehmen, daß sich durch die Handlungen und deren Übereinstimmung mit sich die Vernunft des Menschen zu erkennen gebe und von denen er sagt, daß sie die Natur des Menschen überschätzten und sich in frommen Wünschen mehr als im Sagen der Wahrheit ergingen — und vergleiche mit alle diesem den in der oben angeführten Stelle des Plutarch von Heraklit über Hesiod, weil er nicht wisse, daß alle Tage gleich seien, ausgesprochenen Tadel, sowie den von ihm laut den Scholien zur Ilias dem Homer zuerkannten spöttischen Ehrentitel „Astrologe", weil er erwähnt, daß zwei befreundete Helden in einer Nacht geboren seien. Sicherlich wird man dann unsere

[1]) adv. Math. V, 4: — — *ὧν χωρὶς οὐ δυνατὸν ἐπιβάλλειν ταῖς πρὸς τοὺς Χαλδαίους ἀντιῤῥήσεσιν· ἐπὶ προὐκειμένῳ τοίνυν τῷ συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις καὶ κατὰ τὰς ἐκείνων ἀποῤῥοίας ἑκάστοτε ταῦτα νεοχμοῦσθαι· τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν κτλ.*

[2]) Wobei er aber mit großem Unrecht das heraklitische *περιέχον φρενῆρες* auf die homerischen Verse als dasselbe besagend zurückführen will.

Meinung teilen, daß die Stelle bei Diogenes unmöglich eine andere Beziehung haben kann[1]). —

Es zeigt sich hiermit zugleich, daß die *εἱμαρμένη* bei Heraklit festgehalten wird in ihrer spekulativen Bedeutung als das kosmologische allgemeine Werdensgesetz, welches Dasein und Nichtsein verknüpfend hierdurch gerade die Reihe und die Gattung produziert, den kosmischen Kreislauf regelt und somit auch die allgemeinen kosmischen Schicksale der menschlichen Gattung und des Individuums (in bezug auf seine Gattungslose) leitet, daß sie aber durchaus nicht, wie in der religiösen Anschauung und auch mindestens zum Teil bei den Stoikern zu einem Verhängnis wird, welches die ethischen Handlungen und individuellen Erlebnisse des einzelnen bestimmt und als unfreie setzt (vgl. Firmicus I, c. 3, es seien welche, welche die *εἱμαρμένη* so fassen, daß sie sich nicht auf den Lebenslauf bezieht, ut nostrum sit quod vivimus, fati vero ac sortis solum esse videatur quod morimur).

Nirgends existiert eine Spur davon, daß bei Heraklit die *εἱμαρμένη* in ein derartiges ethisches Verhältnis zum einzelnen und seinen Handlungen tritt. Wohl aber sind, wie gezeigt, die bestimmtesten Spuren des Gegenteiles vorhanden und selbst das höchste der menschlichen Lose, die realisierte reine Einheit von Sein und Nichtsein, der immerwährende Ruhm der Sterblichen wird von ihnen erlangt durch die freie Hingabe des einzelnen an das Allgemeine.

---

[1]) Die Astronomie wußte aber Heraklit sehr wohl von der Astrologie zu unterscheiden. Denn wir haben ihn selbst astronomische Bestimmungen treffen hören und von Thales soll er nach Diog. L. I, 23 wohl jedenfalls lobend bezeugt haben, daß dieser die Sonnenfinsternis vorausgesagt habe.

So nur löst sich auch der sonst scheinbar unlösliche Widerspruch in den Berichten, wenn Nemesios[1]) (de nat. hom. ed. Plant. p. 168) Heraklit mit Demokrit zu denen zählt, welche keine Vorsehung, *πρόνοια,* angenommen haben und andererseits Cicero (de fato c. 17, p. 635) von Heraklit wie von Demokrit, Empedokles und Aristoteles sagt, sie hätten angenommen, „daß alles in der Art durchs Fatum geschehe, daß dieses Fatum die Bedeutung der Notwendigkeit hineinbringe, „qui censerent omnia ita fato fieri ut id fatum vim necessitatis afferret." In der hervorgehobenen näheren Erklärung, die sonst gar nichts erklären würde, liegt nichts anderes, als daß dies Fatum nur die eigene immanente Naturnotwendigkeit des Gegenstandes, das Naturgesetz desselben bedeuten solle. Und in diesem Sinne ist freilich auch bei Heraklit ein Fatum nicht nur im höchsten Maße vorhanden, sondern es ist ihm auch das alles regelnde Weltgesetz. In diesem Sinne, in welchem das Schicksal und das eigene Wesen identisch sind, bewährt sich aber auch im höchsten Maße unsere obige Auffassung jenes heraklitischen Fragmentes, daß die „Gesinnung dem Menschen sein Schicksal" ist und bildet, und daß *ἦθος,* ob man es nun Gesinnung, Charakter oder Gemüt übersetze, nicht, wie Schleiermacher und auch der Aphrodisier tun, als eine natürliche

---

[1]) Und ebenso wie Nemesios sagt auch Gregor. Nyssen., Herakleitos meinend und bis auf das Wort *συντυχική* das in seiner Philosophie hier stattfindende Sachverhältnis nicht unrichtig schildernd, de anim. ed. Resurr. p. 112, ed. Krabing.: *Οὐκοῦν πάσης τῆς ζωῆς ἡ αὐτόματος αὕτη καὶ συντυχικὴ κίνησις ἡγεμονεύσει, μηδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν ὄντων ἡκούσης,* wo bereits der gelehrte Herausgeber p. 306 Bezugnahme auf Heraklitisches erkennt.

sinnliche Bestimmtheit des Menschen, der er sich nicht erwehren kann, zu fassen ist — denn „gemeinsam ist es allen, vernünftig zu sein" — sondern daß es, statt die sinnliche partikulare Bestimmtheit des Menschen bei Heraklit zu sein, vielmehr die Aufhebung dieser, die im Gesetz des Gegensatzes bestehende Natur seiner Seele ist. Das ἦθος ist gerade das eigene und freie Innere des Menschen, durch welches er sich gerade auch von der Bestimmtheit des sinnlichen Daseins losreißen und sich zu dem machen kann, was er an sich in Wahrheit ist.

Es ist aber auch nach zwei Seiten hin die Anschauung der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung der heraklitischen Ethik durchaus wesentlich und immanent und zwar deshalb, weil diese Ethik durchaus auf der Idee des Wissens und Erkennens beruht.

Die eine Seite ist soeben berührt worden.

Unmittelbar findet sich der Mensch in sinnliche Einzelheit versenkt und auch die Außenwelt erscheint ihm als solche. So ist er im Wähnen befangen und ein Schlechter, er nähert sich dem Tier. Erst dadurch, daß der einzelne sein eigenes sinnliches Sein aufhebt, seine sinnliche Unmittelbarkeit sich untergehen läßt und sich als Nichtseienden weiß, erst dadurch erfaßt er die weltleitende γνώμη. Diese Aufhebung des eigenen Seins und diese Hingabe an das Allgemeine ist in ungetrennter Identität zugleich die Idee des Erkennens und des Guten bei Heraklit. In dieser Selbstaufhebung ist, weil sie Unterscheiden seiner von sich selbst und freie Selbstbestimmung des einzelnen ist, die formelle Freiheit des Individuums bei Heraklit vorhanden. Erst mit der Fähigkeit dieses Unterscheidens der Begriffe des Guten und Bösen läßt

Heraklit die Vollendung auch des physischen Menschen beginnen, wie ihm der geistige und ethische Mensch erst im *Vollbrachtsein* dieser Unterscheidung, in der Hingabe an das Allgemeine besteht.

Ebenso ist aber nicht nur formelle, sondern auch wahre spekulative Freiheit bei Heraklit vorhanden. Denn dieses Allgemeine, dem sich der Mensch im Erkennen und Handeln hingegeben hat, ist bei ihm kein dem Menschen *anderes* und ihm *Fremdes*, weder religiöse Lenkung noch menschliche Satzung noch Schicksalsbestimmtheit (welche das Individuum frei läßt, weshalb eben die meisten *schlecht* sind, d. h. die Bestimmung nicht in sich verwirklicht haben), sondern es ist nur *sein eigenes*, *ihn durchwaltendes Wesen*, welches er im Erkennen und Handeln zur Darstellung und zur *Selbstverwirklichung* zu bringen hat.

Bei den Stoikern erst, welche alle spekulativen Begriffe des Ephesiers in Verstandesreflexionen auffassen und dadurch zu festen Vorstellungen vereinseitigen, mußte sich die göttliche ἀποῤῥοή Heraklits (s. Bd. I, p. 498 u. n. 1), welche uns durchströmt, dieser allgemeine und vernünftige *Prozeß*, der unser allgemeines Leben und Sein und das des Universums ausmacht, *verfestigen* zu einer individuellen μοῖρα und einem ἀπόσπασμα, zu einem *festen abgerissenen Teile* des Göttlichen, das der einzelne in sich trägt und das bestimmend auf ihn einwirkt, und nur ganz identisch hiermit ist es, wenn sich bei ihnen ebenso die εἱμαρμένη, die bei Heraklit als das kosmologische Werdensgesetz flüssig erhalten bleibt, zu einem auch die individuellen Schicksale des einzelnen bestimmenden Verhängnis, wie in der dichterischen Vorstellung, wieder verfestigt.

Es ist übrigens durch die bisherige Entwicklung dargetan, wie auch die Ethik der Stoiker durchaus auf der Grundlage des heraklitischen Systems und seiner Ethik beruht. Die Hingabe ans Allgemeine, die Negation und Verachtung des sinnlichen und individuellen Seins, die Richtung des individuellen Geistes auch in Gesinnung und Handlung auf das kosmologische Ganze[1]), die wohlgefällige spekulative Billigung auch des dem Menschen Negativen — diese Grundlage der stoischen Ataraxie — alle diese Hauptbestimmungen der stoischen Ethik haben die Stoiker von Heraklit nur aufgenommen und es ist ein Irrtum, zu glauben, wie bisher geschieht, daß die Stoiker in ihrer Ethik selbständig gewesen wären. Sie haben ihre Ethik nur ganz ebenso wie ihre Physik und Theologie Herakleitos entlehnt.

Selbständig gegen Heraklit sind sie nur in ihrer subjektiven Logik und Dialektik; selbständig darin, daß sie — was hiermit eng zusammenhängt — die bei Heraklit ungeschiedene geistige Substanz in diese Adern der Physik, Logik und Ethik scheiden und auslegen. Fortgeschritten gegen Heraklit sind sie endlich hauptsächlich darin, daß die heraklitische prozessierende Identität von Sein und Nichtsein sich bei ihnen verinnerlicht hat und zu dem geworden ist, was sie bei Heraklit nur erst ganz an sich ist, zum Begriff des Geistes als abstrakter Innerlichkeit des Selbstbewußtseins; daß also dieser fortgeschrittene Begriff des Geistes, wie er sich durch die Philosophie des Platon und Aristoteles und die gesamte Zeitentwicklung erzeugt hat, den tiefsten Punkt und die Bedeutung ihrer Philosophie bildet. In

[1]) Man vgl. ihren Grundsatz, daß der Mensch das Weltall nachahmen müsse und hierüber oben Bd. I, p. 281, 1.

jeder anderen Hinsicht, und zumal in der Aufrollung dieses Gedankenpunktes zu einem Universalsystem, stehen sie ganz auf des Ephesiers Schultern und führen die Gedanken nur aus, die er über alle Gebiete des Geistes gehabt hat. Sie sind mit einem Worte nur als eine in Form der Verstandeslogik und Verstandesdialektik vor sich gehende nähere Ausführung und Entwicklung des heraklitischen Systems selbst zu erfassen, bei welcher Entwicklung der heraklitische absolute Begriff aber durch die anderweitige fortgeschrittene Philosophie und Zeitbildung bereits zu dieser seiner eigenen Verinnerlichung gelangt ist, nicht mehr bloß als objektive kosmologische Identität von Sein und Nichtsein, als Idee des Prozesses, sondern als die abstrakte Innerlichkeit des subjektiven Geistes gefaßt zu werden. Indem aber hiermit zugleich bei den Stoikern, zumal den späteren, das wirkliche Verständnis der spekulativen prozessierenden Identität der Gegensätze bei Heraklit schwindet, geht der große spekulative Gehalt der heraklitischen Philosophie bei ihnen in seichte Verstandesreflexion und feste Einseitigkeit verloren, in die sie sich nach allen Seiten hin verrennen. So wird ihre Theologie zur Allegorie, in welcher sich die vielen Götter zu besonderen sinnlichen und geistigen Eigenschaften vereinzelnen, statt wie bei Heraklit Momente des Begriffes zu bleiben, die den Gegensatz an sich haben (s. §§ 10, 11), ihr Feuer wird zu einem materiellen, der kosmologische heraklitische Weltprozeß mündet in eine reale Weltverbrennung, ihre Ethik verflacht sich in eine fade Verstandes- und Reflexionsmoral und sie verwickeln sich in eine Menge von Widersprüchen mit ihren eigenen Prinzipien, deren wir nur sehr wenige einzelne im Vorbeigehen flüchtig zu konstatieren Gelegenheit genommen haben.

Die heraklitische Philosophie aber haben wir nunmehr in ihrer Aufrollung und Selbstentwicklung bis zu jenem Schlußstein begleitet, welcher ewig den Schlußstein aller wahren Philosophie zu bilden hat und mit dem daher auch die Darstellung derselben zu schließen ist, bis zur Idee der F r e i h e i t.



NACHTRÄGE.

I) zu Bd. II, p. 76 zu den Worten: „zu welchem sich das kosmisch-elementarische Feuer bereits als seine von ihm durchwaltete reinste Darstellung und Verwirklichung verhält," gehört folgende Anmerkung:

Es ist in dieser Hinsicht eine ganz passende und der richtigsten Auffassung fähige Bezeichnung, wenn der Scholiast zu Hesiod (Poetae minor. ed. Gaisf. Vol. III, p. 456 aus den Allegorien des Johannes Diakonus zur Theogonie) das Feuer bei Heraklit das „Erstgeborene" nennt, — — *ἄλλοι μὲν ἄλλως τῶν φυσικῶν ἀνδρῶν περὶ τῆς τῶν ὄντων φυσιολογοῦσιν ὁ μὲν τὸ πῦρ τιθεὶς πρεσβυγενέστερον τῶν ἄλλων ὁποῖος Ἡράκλειτος.*

II) zu Bd. II, p. 517 muß es am Schluß weiter heißen:

Keinesfalls aber darf man etwa in den Worten des Clemens: *τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίῃ ἀγαθῇ* irgendwie eine Bestätigung erblicken wollen für die törichten Berichte Ciceros und anderer (vgl. Bd. I, p. 88), Heraklit sei absichtlich dunkel gewesen, indem er, wie jene, aber nur dem Clemens angehörigen Worte, wenn man sie als heraklitisch faßt, zu bestätigen scheinen könnten, etwa geglaubt, es sei gut, die Weisheit zu verbergen. Denn was wirklich nach Heraklit zu verbergen gut ist, ist — wir besitzen noch seine eigenen Worte darüber — nicht die Weisheit und Wahrheit, sondern im Gegenteil, der — Unverstand. So teilt uns Stobaeus (Serm. T. III, p. 48, I, p. 100, Gaisf.) ein wörtliches Diktum des Ephesiers, in welchem auch die kleinen Jonismen noch beibehalten sind, mit: *„Κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσσον φέρειν."* „Zu verbergen den Unverstand ist besser, als ihn zur Schau zu stellen." Die Treue der Anführung bestätigt sich auch durch die schon weniger wört-

liche Weise, in der Plutarch. de audit. II, p. 41, A., I, p. 155, W., den Ausspruch zitiert: *ταχὰ μὲν γὰρ οὐδὲ ἀμαθίην κρύπτειν ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, ἀλλ' εἰς μέσον τιθέναι καὶ θεραπεύειν* und nochmals quod virt. doc. post. p. 439, D., p. 795, W.: *ἀμαθίαν γὰρ Ἡράκλειτος φησι κρύπτειν ἄμεινον.* Man vgl. damit das Bd. I, p. 330 sqq. erörterte Fragment, von welchem wir schon dort unsere Ansicht ausgesprochen haben, daß es mit dem hier angeführten nicht schlechthin zusammenfällt.

———

I. INDEX DER FRAGMENTE UND ZEUGNISSE.

Die auf die Punkte folgenden Zahlen bezeichnen die Seiten dieses Werkes, und zwar die Zahlen nach II diejenigen des zweiten, die anderen die des ersten Bandes. — Zur leichteren Übersicht sind, während alle schon bei Schleiermacher erörterten oder überhaupt angeführten Fragmente und Zeugnisse keine weitere Bezeichnung tragen, die bereits bei Bernays, Zeller oder andern Nachfolgern Schleiermachers zuerst berührten durch ein vorgesetztes †, diejenigen aber, welche in den bisherigen Darstellungen Heraklits unberücksichtigt geblieben waren, durch ein vorgesetztes * unterschieden.

II. INDEX DER SCHRIFTSTELLER.

Die in diesen Index aufgenommenen Autorenstellen sind solche, die ohne gerade als Zeugnisse bezeichnet werden zu können, dennoch über Philosophie und Fragmente Heraklits Licht verbreiten oder solches von ihnen empfangen.

III. SACH- UND WORTREGISTER.

Die hier mit einem * bezeichneten Wörter sind solche, die urkundlich von Heraklit selbst gebraucht worden sind.



